

Российский государственный гуманитарный университет
Институт высших гуманитарных исследований

О.Б. Христофорова

ЛОГИКА ТОЛКОВАНИЙ

Фольклор и моделирование поведения
в архаических культурах

Москва 1998

ББК 82.3(0)
X93

Христофорова О.Б.

Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 1998. 80 с. (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 25)

ISBN 5-7281-0251-4

SBN 5-7281-0251-4

© Христофорова О.Б., 1998 г.
© Российский государственный
гуманитарный университет, 1998 г.

Введение

У человека никогда не ослабевал, а в последнее время, пожалуй, даже усилился интерес к архаической стадии истории человечества – архаическим формам сознания, социальной организации, материальной и духовной культуры. «Первобытное мышление» было в центре внимания Дж. Фрэзера, Э.Б. Тайлора, Л. Леви-Брюля, К. Леви-Строса, С.А. Токарева и других известных ученых, каждый из которых избирал определенный круг источников (прежде всего ритуалы и мифы) и искал свой подход к ним, свой метод исследования архаической ментальности и логики поведения архаического человека.

Изучение данных феноменов началось больше века назад и за это время было предложено множество подходов и методов исследования. Тем не менее, наука все еще не исчерпала свой объект – об этом говорит появление новых работ, посвященных исследованию архаического мышления.

Широкие возможности для такого исследования открывает современная ситуация в гуманитарном знании. Происходящая в наше время смена научных парадигм, тенденция к междисциплинарности в исследованиях, наконец, изменение методологических установок позволяют говорить о своего рода перевороте в гуманитарном знании, перевороте, связанном, в первую очередь, с изменением объекта гуманитарного исследования. Им становится не некое частное проявление другого общества, не статичная схема иной культуры, не смысл ее «для нас», но движение, жизнь этой культуры, ее «внутренний» смысл. При этом фокус исследований смещается с явлений культуры, взятых в статике, на их функционирование; предметом изучения становятся не столько культурные символы, сколько правила, способы и цели их использования носителями культуры в определенных ситуациях их жизни. Иными словами, в центре внимания исследователей оказывается не то, как «устроена» иная культура, а то, как она «устраивается», создается; не значения, но движения смысла. Данный подход характерен для многих современных научных направлений; среди них – «этнография речи» Делла Хаймса, интерпретативная антропология К. Гирца, этнометодология Г. Гарфинкеля.

Одним из важнейших факторов, изменивших характер гуманитарного знания в последние десятилетия, стал пересмотр позиции исследователя по отношению к изучаемой им культуре. В науку наконец пришло понимание субъективности исследователя и осознание его деятельности как интерпретации (см. [Гирц, 1973; Пондопуло, 1991]). Уходит в прошлое представление о том, что исследователь может создавать объективную картину реальности, оставаясь исключительно на позиции внешнего наблюдателя, самоустраняясь от собственного предмета. Иллюзорность объективности результатов, полученных при внешнем наблюдении, связана в первую очередь с тем, что собственное «я» исследователя неизбежно влияет на его научные интерпретации и вторгается в теоретические выводы. Осознание и экспликация исследователем своих установок и ожиданий при изучении иной культуры, а также собственных обыденных знаний о мире представляется весьма продуктивным подходом, о чем свидетельствует ряд работ, появившихся в последние годы (см., например, [Сагалаев и Октябрьская, 1990; Головнев, 1995]).

Повышенная рефлексивность исследователя по отношению к собственным установкам и методам неизбежно меняет отношение к предмету исследования, заставляет отказаться от того подхода, который исключает возможность диалога с иной культурой, меряя ее своими мерками и навязывая ей свои схемы. «Сознательное включение исследователя в “пейзаж” изучаемого общества совершенно меняет роль “объекта” в исследовании. По мере того, как наполняется жизнью авторское “я”, теряют свою мертвенную неподвижность интересующие его “другие”. Они обретают право на неожиданное, внезапное вторжение в план исследования», – пишет А.Г. Пондопуло [Пондопуло, 1991, с. 116]. Авторы серии коллективных монографий, посвященных традиционному мировоззрению тюрков Южной Сибири (А.М. Сагалаев, И.В. Октябрьская, Э.Л. Львова и М.С. Усманова), избрали путь следования за «мыслью древних», сознательно избегая, насколько это возможно, изложения собственных выводов и видений предмета, стараясь не навязывать как мифу, так и читателю своих концепций и схем. «Вселенная традиционного мировоззрения просто необъятна и, как таковая, вряд ли исчерпаема. Пока наши знания о ней бессистемны и отрывочны. Видимо, это обусловлено самим объектом изучения – пластичным и податливым, но всегда остающимся “вещью в себе”. Нетрудно подобрать некую схему, объемлющую сумму фактов и непротиворечиво их объясняю-

шую. Но не может быть понимания без сопереживания. А стремление объяснить все – следствие привычного, увы, взгляда свысока на иные цивилизации» [Сагалаев и Октябрьская, 1990, с. 186].

Результатом подобного «взгляда свысока», искусственно создающего неравенство между «субъектом» и «объектом» наблюдения, и является, видимо, то, что проблема постижения традиционного мировоззрения до сих пор не решена [Сагалаев и Октябрьская, 1990, с. 4]. И дело здесь, на наш взгляд, в следующем: во-первых, «взгляд извне» предполагает изучение фактов иной культуры в их статике (ср. концепцию культуры как «установленной модели», характерную для школы Ф. Боаса); во-вторых, он игнорирует толкования явлений культуры носителями самой этой культуры, считая эти толкования иррациональными и противоречивыми.

Подобное отношение к автохтонным толкованиям было свойственно антропологии с самого момента ее возникновения. Так, по словам М. Дирдорфа, Льюис Генри Морган в своей книге, посвященной исследованию синкретического евангелия ирокезов, «в точности повторял записи Эли (своего информанта. – О. Х.), когда приводил высказывания внука пророка... однако он далеко отходил от Эли, когда тот пытался истолковать эти высказывания или сопровождающий их церемониал». Стремление Моргана объяснить все «по-своему» и вызвало, видимо, критику, которой ирокезы подвергли его книгу: «В том, что он говорит, нет ничего неверного, но в этом нет и истины. Он просто не понимает, о чем говорит» (цит. по [Тэрнер, 1983, с. 104–105]). Как пишет В. Тэрнер, ирокезы подозревали в Моргане «нежелание и даже неспособность к такому сочувственному исследованию религиозной жизни ирокезов, к такой попытке глубокого проникновения, которую Чарлз Хокетт назвал “взглядом изнутри” чужой культуры, позволяющим связно объяснить многие из, казалось бы, причудливых компонентов этой культуры и их взаимоотношения» [Тэрнер, 1983, с. 105].

Таким образом, для действительного проникновения в «образную вселенную культуры» (слова Клиффорда Гирца), для адекватного перевода ее смыслов и понятий на «наш язык» необходимо внимательное отношение к тому, как носители культуры **сами** осознают и объясняют явления своей культуры. Именно к такому отношению призывал в начале 1920-х годов Бронислав Малиновский, когда говорил, что главная задача этнографа состоит в том, чтобы «уловить точку зрения местного жителя, осознать *его* видение *его*

мира» [Малиновский, 1961, с. 25]. Основоположник британской антропологической школы утверждал, что противоречивость автохтонных толкований не должна пугать и останавливать исследователя, ибо она в первую очередь говорит о многозначности символов, по-разному проявляющих себя в частных контекстах. По словам другого выдающегося представителя британской школы, Виктора Тэрнера, автохтонные толкования составляют «скорее нормативную герменевтику культуры... чем вольные соединения эксцентрических взглядов различных личностей» [Тэрнер, 1983, с. 111]. Первым шагом в изучении ритуалов ндембу Тэрнер считал выявление «взгляда ндембу изнутри», осознание того, «как сами ндембу ощущают и осмысливают свой собственный ритуал» [Тэрнер, 1983, с. 112].

В современной зарубежной антропологии можно выделить три основных исследовательских подхода к автохтонным толкованиям.

1. Ценность автохтонных толкований полностью отвергается, основным методом анализа культурных символов, нахождения их глубинного смысла признается интуиция ученого. При этом культуре часто навязывают чуждые ей схемы (см. [Джекобсон-Уиддинг, 1979]).

2. Автохтонным толкованиям придается огромное значение при исследовании иной культуры. Данные, полученные путем внешнего наблюдения, сопоставляются с экзегетическим материалом и корректируются на основе последнего. Этот подход характерен для большинства антропологических исследований. Наиболее ярко он выражен и обоснован как научный метод в трудах Б. Малиновского [Малиновский, 1961], Э. Эванс-Притчарда [Эванс-Притчард, 1965], В. Тэрнера [Тэрнер, 1983], М. Вильсон [Вильсон, 1957].

3. Внешнее наблюдение как научный метод полностью отвергается и в качестве основного средства проникновения в «образную вселенную культуры» признается «со-бытие». Автохтонным толкованиям при таком подходе не придается большого значения, речь, скорее, идет об «эмпатическом» проникновении в культуру на основе совместной деятельности; «со-бытие» в опыте предшествует «со-бытию» в языке. Данный подход характерен для сторонников интерпретативного метода в антропологии (см. [Гирц, 1973, с. 3–30]).

Итак, мы видим, что во всех трех случаях целью исследований является выяснение семантики культурных символов, построение модели их «семантической структуры» [Тэрнер, 1983, с. 112]. Иными словами, речь идет о более или менее правильном постижении

«истинного смысла» явлений иной культуры, о более или менее адекватном переводе его на «наш язык». Все три подхода объединяет то, что они нацелены на исследование значений, смыслов, а не их «движения», не того, как носители культуры в своей жизни исходят из этих смыслов и продуцируют их. Между тем, автохтонные толкования являются важнейшим источником для исследования функционирования смыслов внутри культуры.

Для такого исследования, однако, необходим новый угол зрения на автохтонные толкования, а именно:

– важным представляется не только осознать видение носителем культуры его мира, но и понять, как он объясняет свой мир;

– традиционный экзегезис, толкования, интерпретации должны привлечь к себе внимание не с точки зрения прояснения «для нас» смысла явлений культуры, но прежде всего с точки зрения своей внутренней логики;

– наконец, актуально исследовать не только семантическую структуру толкований, но и прагматическое значение последних.

Представляется, что исследуя автохтонные толкования с этих позиций, мы сможем понять не только то, как носители традиции воспринимают явления своей культуры, т. е. не только «истинные смыслы» последних, но и то, как эти смыслы рождаются и используются, иными словами, как носители культуры живут в мире этих смыслов.

* * *

Для обозначения культуры как символической деятельности в отечественной научной традиции закрепилось название «вторичные моделирующие системы» или «семиотические системы». При этом моделирующая роль семиотических систем имеет две стороны: «они оказываются средством хранения и передачи информации от поколения к поколению, обеспечивая таким образом преемственность культуры в диахронном плане (модели мира), а в синхронном плане служат механизмом регуляции социального поведения носителей данной традиции (модели поведения в мире)» [Новик, 1994, с. 114]. Следовательно, «движение смыслов» в культуре на синхронном уровне оказывается связанным прежде всего с регулирующей функцией семиотических систем.

Соответственно, правила построения толкований коррелируют со способами моделирования человеческого поведения. В част-

ности, такая корреляция характерна для сибирских традиционных культур, где экзегетика в развитых формах отсутствует. Представляется, что исследование текстов, моделирующих поведение, позволит нам обнаружить характерные правила толкования, логику толкований. В свою очередь, выявление принципов, в соответствии с которыми строятся толкования, позволит расширить имеющиеся представления о способах моделирования поведения в архаических культурах.

Поясним эту мысль. Объектом данного исследования являются правила построения и функционирования текстов малых фольклорно-речевых жанров – запретов, предписаний, примет, толкований снов и некоторых других видов текстов, основная прагматическая функция которых – моделирование поведения человека. В устной традиции народов Сибири существует обширный корпус таких текстов. Они являются культурно обусловленными толкованиями, наиболее доступными для изучения, во-первых, потому, что процесс интерпретации в них более или менее эксплицирован (в отличие, например, от нарративов), а во-вторых, потому, что они легко поддаются фиксации (в отличие от поведенческих актов, смысл которых не всегда можно адекватно передать) и поэтому могут быть исследованы и при отсутствии прямого контакта с иной культурой, достигаемого лишь при длительной полевой работе.

На основе анализа правил построения и функционирования текстов-толкований, используемых в культуре в качестве регулятора социального поведения, мы предполагаем обнаружить логику, в соответствии с которой носители сибирских традиций осмысливают собственные и чужие поступки, толкуют события, наделяют явления окружающего мира смыслом и т. п., то есть ту логику, которой в конечном счете и определяется человеческое поведение. При этом собственно фольклорные тексты (т. е. тексты клишированные, входящие в традиционный «корпус», передающийся из поколения в поколение) рассматриваются нами как «стандартизированные схемы толкований» [Тэрнер, 1983, с. 42], по образцу которых строятся «разовые», индивидуальные суждения носителей традиции.

Задача, таким образом, состоит в выявлении, во-первых, схем толкований, а во-вторых, того, как эти схемы используются носителями традиции в их повседневной жизни.

Решение такой задачи требует дедуктивных построений и должно опираться на анализ большого количества текстов. Мы поста-

раемся не навязывать материалу наши предположения и схемы, а, наоборот, попытаемся из самих текстов извлечь заложенные в них правила толкования. Данный подход связан со стремлением увидеть культуру «взглядом изнутри», о котором говорилось выше.

Поставленную задачу предполагается решать в рамках структурно-семиотического подхода, для которого характерно выделение трех уровней исследования знаковых систем; соответственно, существуют три аспекта семиотического анализа, а именно:

1) семантика, изучающая отношения между законосителем, предметом обозначения и понятием о предмете, т. е. семантика анализирует знаковые системы как средства выражения смысла;

2) синтактика, изучающая отношения между знаками, правила их сочетания, образования и преобразования независимо от их значений и функций знаковых систем;

3) прагматика, нацеленная на исследование отношений между знаками и теми, кто их использует, т. е. прагматика изучает функционирование знаковых систем.

Задача изучения мифологического программирования повседневной жизни успешно решается в рамках семантического анализа малых жанров фольклора (см., например, [Цивьян, 1985]). При этом фольклорные тексты рассматриваются в следующем ключе: с одной стороны, они привязаны к явлениям и ситуациям повседневной жизни, а с другой, непосредственно связаны с уровнем мифологическим. Тем самым тексты малых жанров соотносят эти два уровня, проецируют верования на уровень повседневности, иными словами, актуализируют, объективируют мифологические представления в конкретных жизненных ситуациях. Но и человеческое поведение, будучи кодифицированным, «описанным» в этих текстах, проецируется на архетипическую модель и тем самым наполняется мифологическими смыслами.

Целью исследования при таком подходе становятся способы кодификации человеческого поведения в рамках архетипической модели мира или, другими словами, «действие» модели мира на уровне повседневности.

Мы предлагаем иной подход к изучению способов моделирования человеческого поведения, а именно, исследование текстов устной культуры с позиций прагматики (отметим, что термин «текст» понимается здесь в семиотическом значении слова, т. е. как осмысленная последовательность знаков различной природы – вербаль-

ных, вещных, акциональных и т. д.). Представляется, что при этом подходе мы сможем в большей степени приблизиться к пониманию того, как сами носители традиции осознают нормы И правила, которыми они руководствуются в своей повседневной жизни, точнее говоря, что они на практике считают правилом. Так мы сможем выявить не формальные правила, не «грамматику культуры», соответствующую устройству модели мира, а «интерпретативные процедуры», организующие процессы смыслообразования. Иными словами, нас интересует не структура, извлекаемая из наличествующих в культуре смыслов, а само существование этих смыслов – то, как они образуются и используются, моделируя повседневную жизнь носителей традиции.

Прагматический анализ текстов предполагает рассмотрение их как высказываний, имеющих адресанта и адресата, которых соединяет определенная коммуникативная интенция. Последняя применительно к конкретному Каиру получила в науке название «прагматической функции» жанра [Пермяков, 1975, с. 254–259].

Понятие «жанр» в контексте нашего исследования объединяет и жанры фольклорные, и речевые в понимании М.М. Бахтина, который определял речевой жанр как характерный для определенной сферы речевой деятельности устойчивый тип высказываний, в котором стандартизованы тематическое содержание, языковой стиль и, прежде всего, композиционное построение [Бахтин, 1979, с. 237]. Представляется важным при изучении жанре учитывать и те его аспекты, которые были выделены Г.Л. Пермяковым (прагматическая направленность, или функция, жанра) и Е. Бартминьским (принимаемые образы адресанта и адресата). Поскольку сведения об этих аспектах не всегда могут быть извлечены из самого текста, рассмотрение их выводит нас за рамки анализа собственно текста (его тематики, стиля, композиции) и предполагает привлечение контекста (термин «контекст» понимается здесь в широком смысле – от ситуационной обусловленности высказывания до всей совокупности традиционных представлений).

Нам кажется, что анализ данных аспектов жанра прояснит некоторые Неясные до сих пор моменты функционирования текстов внутри культуры. Так, исследование текстов малых фольклорно-речевых жанров, включающее анализ коммуникативной ситуации, в которую они «вписаны», позволяет увидеть и соответствующую – коммуникативную – организацию самого текста. Можно предполо-

жить, что так называемые суеверия, «иррациональные» запреты и предписания, приметы, толкования снов и другие подобные тексты организованы достаточно строго не только на семантическом, но и на прагматическом уровне, и именно в силу этого демонстрируют нам последовательную логику толкований.

Необходимо заметить, что в то время как семантика фольклорных текстов давно и успешно исследуется в отечественной науке, их прагматическому аспекту не уделялось должного внимания. Изучение прагматики фольклора (мы имеем в виду прежде всего сибирский материал) сводилось в основном к отдельным наблюдениям, касающимся бытования фольклорных текстов как в синхронном плане (ситуации, в которых следует или не следует рассказывать сказки, мифы; представления о влиянии произнесенных фольклорных текстов на окружающий мир – то, что Д.К. Зеленин назвал «магической функцией фольклорных сказок» [Зеленин, 1934]; см., например, [Попов, 1937; Гладкова, 1980]), так и в диахронном («старое» и «новое» в фольклоре, влияние изменений в мировоззрении носителей традиции на фольклор и т. д.; см., например, [Новикова, 1966; Долгорукова, 1988]). Отметим, что подобные исследования посвящены преимущественно сюжетным повествованиям, бытование малых форм фольклора (в частности, паремий) еще не было предметом специального изучения.

Однако в рамках структурно-семиотического подхода существуют исследования прагматики фольклорных текстов. Прежде всего следует упомянуть труды Е.С. Новик, посвященные изучению текстов устной культуры с точки зрения прагматического измерения семиозиса [Новик, 1986; 1994; 1995б; 1995г].

Рассматривая коммуникативные аспекты функционирования вербальных и невербальных текстов, Е.С. Новик приходит к выводу, что в рамках устной культуры ситуация межличностной коммуникации является своего рода ментальной моделью, определяющей направление семиозиса: «взаимодействие двух субъектов, рефлексирующих друг друга в условиях или по поводу коммуникации, оказывается парадигмой и при планировании самых разнообразных видов деятельности, и для интерпретации событий, и для актов аутокоммуникации», – и как таковая «служит источником, порождающим ряд универсалий архаических верований» [Новик, 1996, с. 37–38, с. 49]. Тексты (знаковые комплексы) оказываются при этом в первую очередь «высказываниями», «репликами», они «всегда

включены в коммуникативную рамку (т. е. адресованы кому-либо и интерпретированы кем-либо)» [Новик, 1996, с. 39]. Данный подход оказался продуктивным и при исследовании повествовательных жанров архаического фольклора. Так, Е.С. Новик было обнаружено, что «прагматическая структура и коммуникативные функции лежат в основе народных классификаций жанров архаического фольклора, что именно они во многом определяют строение и жанровую специфику фольклорных текстов и проясняют целый ряд особенностей их бытования» [Новик, 1996, с. 50].

Методы, предложенные Е.С. Новик, применяются нами для анализа фольклорных текстов, прагматическая структура которых еще не была предметом специального изучения. Как уже говорилось, это приметы, запреты, поверья. Эти тексты редко попадали в поле зрения фольклористики и поэтому мало исследованы. Об этом говорит и отсутствие четких обозначений для разных типов таких текстов: иногда в научной литературе для их различения используют специальные термины (прежде всего это касается «явных» примет, деловых изречений, вещей снов), но довольно часто подобные тексты фигурируют в литературе под общим и достаточно аморфным названием «поверья». Этот термин представляется нам слишком общим, поскольку он касается лишь онтологического статуса описываемой в тексте ситуации («то, во что верят»), в силу чего термином «поверья» могут обозначаться тексты, различные по структуре и функциям. Кроме того – и но особенно важно, – носители традиции, как показывает народная терминология, выделяют внутри корпуса поверий различные типы текстов. Выявить основы такого различения представляется необходимым при исследовании логики толкований и принципов жанрообразования.

* * *

Источники нашего исследования можно разделить на три основные категории: 1) публикации текстов; 2) этнографические труды; 3) полевые материалы и дневники исследователей.

К первой категории мы относим публикации текстов малых жанров. Источники этого рода чрезвычайно ценны прежде всего потому, что тексты публикуются в них параллельно – на языке оригинала и на русском языке, причем русский перевод является подстрочным; комментарии исследователя, проясняющие смысл некоторых элементов текста, либо выносятся за пределы текста, либо выделяются

внутри него. Данное обстоятельство, а также то, что в подобных публикациях обязательно указывается время и место записи и обычно приводятся сведения об информантах, является гарантией аутентичности публикуемых материалов.

Среди источников этого рода прежде всего необходимо отметить большую коллекцию эвенкийских запретов, предписаний и примет (187 текстов), записанных Г.М. Василевич на юге Якутии в 1947 г. и опубликованных ее учениками А.В. Романовой и А.Н. Мыреевой [Фольклор..., 1971].

В.И. Цинциус в своей монографии «Негидальский язык. Исследования и материалы» приводит записанные ею в 1929 г. тексты запретов-табу, примет, а также тексты, в которых сообщается о способах гадания и очищения («снятия порчи») [Цинциус, 1982].

В книге «Орочские тексты и словарь» В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева приводят записанные в 1959 г. тексты запретов и поверий, связанных с талисманами [Аврорин и Лебедева, 1978].

Большая коллекция хантыйских запретов, предписаний, примет и толкований снов (100 текстов) опубликована В.М. Кулемзиным и Н.В. Лукиной в книге «Материалы по фольклору хантов» [Материалы..., 1978]. Необходимо отметить, что тексты, опубликованные в этой книге, были записаны на русском языке. Видимо, во многом это обусловлено временем записи – 1961–1975 гг., когда носители традиции уже свободно владели русским языком и активно его использовали. Как отмечают составители, «при подготовке к публикации тексты оставлены в том виде, как они были записаны в полевых материалах».

Только в русском переводе опубликованы в книге «Легенды и мифы Севера» (составитель В.М. Санги) записанные Ж. Лебедевой в 1974 г. в Камчатской области тексты эвенских запретов и примет [Санги, 1985, с. 199–200]. Характер публикации обусловлен тем, что книга адресована не только специалистам. Тем не менее, перевод принадлежит собирателю и тексты не подверглись литературной обработке.

Иной подход к материалу демонстрирует изданная в 1991 г. в Красноярске книга «Северная мудрость. Пословицы и поговорки долган, ненцев, нганасан» (составитель А.В. Левенко). Среди пословиц и поговорок в книге содержится большое количество запретов, предписаний и примет. К числу достоинств книги следует отнести то, что тексты в ней публикуются и на языке оригинала, и на

русском языке. Однако эта книга не является научной публикацией, поэтому русский перевод в ней дается в литературной обработке. В силу этого в качестве источника могут быть использованы только тексты на языке оригинала.

Вторую категорию источников составляют этнографические труды. Специфика этого вида источников заключается в том, что содержащиеся в них сведения опосредованы методологическими позициями их авторов. Мы не будем останавливаться на специфике этнографической методологии и в целом на проблеме того, как сама позиция внешнего – инокультурного – наблюдателя сказывается в способе получения и формах подачи этнографом материала. Нас интересует главным образом источниковедческий аспект данной проблемы.

В своих работах этнографы приводят уникальный материал, полученный в ходе полевых исследований. Можно выделить две основные формы подачи этого материала. В первом случае исследователь использует полученные данные для описания иной культуры в рамках собственной эпистемологической парадигмы. В результате эти данные оказываются «вплавленными» в аналитический текст. В другом случае исследователи приводят подборки текстов толкований, принадлежащих носителям традиции, в переводе на русский язык. Характер такого рода публикаций зачастую также детерминирован установками автора, хотя и не столь явно, как в первом случае. Имеется в виду, что и в способе отбора (в тематическом отношении), и в воспроизведении структуры текстов материал оказывается уже препарированным исследовательским взглядом автора.

Тем не менее этот материал был для нас чрезвычайно ценным, хотя и требовал особого подхода. Так, мы различали тексты, принадлежащие носителям традиции, которые исследователь приводит для иллюстрации собственных положений (такие тексты заключаются в кавычки и обычно указывается их происхождение), и сведения, обобщенные исследователем (они обычно имеют неопределенно-личную форму: «по представлениям (верованиям)...», «считается, что...» и т. п.). И если в первом случае мы могли использовать в своих целях приводимые этнографами тексты как вполне аутентичные, то во втором случае был необходим индивидуальный подход к каждому конкретному исследованию.

Остановимся на основных этнографических трудах, используемых в работе.

Прежде всего необходимо отметить книгу этнографа и фольклориста И.А. Худякова «Краткое описание Верхоянского округа», написанную им в ссылке в конце 1860-х годов и опубликованную только в наше время [Худяков, 1969]. В книге содержатся подробные сведения о верованиях и обычаях якутов той поры, о которой у нас нет других этнографических свидетельств. Автор приводит большое количество якутских примет, толкований снов, запретов и предписаний. Необходимо отметить, что тексты опубликованы на русском языке и автор не указывает их исполнителей. Тем не менее известно, что И.А. Худяков, хорошо владевший якутским языком, записывал тексты на языке оригинала; известно и место, где работал ссыльный ученый, – г. Верхоянск. Ученому было запрещено выезжать за пределы города, поэтому приводимые им сведения получены в основном от якутов Верхоянска. Такое ограничение возможностей более близкого знакомства с жизнью и бытом якутов И.А. Худяков считал основной трудностью в своей работе. Несмотря на это, ученому удалось собрать богатейший материал по этнографии якутов.

Очень важно, что сведения, приводимые Худяковым, сопоставимы с данными А.Е. Кулаковского, книга которого «Материалы для изучения верований якутов» была написана в начале нашего века [Кулаковский, 1979]. Якут по происхождению, Кулаковский хорошо знал традиции своего народа, что мы и учитывали при оценке степени достоверности приводимых им сведений. Среди этих сведений – большое количество текстов запретов, предписаний, примет, а также описания способов гадания.

Из работ дореволюционных этнографов необходимо отметить две небольшие, но содержательные статьи П.П. Шимкевича, посвященные обычаям и поверьям нанайцев [Шимкевич, 1897а; 1897б]. К достоинству этих работ следует отнести внимательное отношение их автора к народной терминологии.

Ценным источником являются труды выдающегося этнографа А.А. Попова. Мы использовали две работы ученого. Одна из них, статья «Материалы по истории религии якутов Вилюйского округа» [Попов, 1949], основана на результатах экспедиций 1922–1925 гг. В статье содержится большое количество текстов запретов, предписаний, примет, толкований снов, а также различные поверья, описания обрядов и способов гадания. В основе другой работы Попова, монографии «Нганасаны» [Попов, 1984], лежат уникальные полевые материалы, собранные автором во время двух экспедиций на Тай-

мыр – 1930–1931 гг. и 1936–1938 гг. Монография посвящена исследованию социального устройства и верований нганасан. В ней содержится большое количество автохтонных толкований, связанных как с «общеанимистическими воззрениями», так и со сферой социальных установлений. Приводя толкования носителей традиции, Попов указывает их источник и описывает контекст, к которому они относятся. Данное обстоятельство, а также то, что автор приводит много «разовых», индивидуальных высказываний носителей традиции, толкующих причины и смысл конкретных событий и явлений, делает монографию Попова чрезвычайно ценным источником.

Отметим и книгу С.И. Николаева «Эвены и эвенки Юго-Восточной Якутии» [Николаев, 1964], в приложении к которой опубликована большая коллекция (217 текстов) запретов, примет, толкований снов.

В статье Г.М. Василевич с описанием медвежьего культа у эвенков приводятся тексты запретов и предписаний, связанных с медведем (пищевые запреты, предписания о захоронении останков медведя, правила поведения во время охоты на медведя) [Василевич, 1971]. Весьма ценно, что автор приводит различные мотивировки одного запрета. Это дает нам возможность сопоставить мотивировки и таким образом выявить принципы, в соответствии с которыми мотивируется запрет. Кроме того, Василевич сообщает интересные сведения о нарративных параллелях к некоторым формулам запретов и предписаний.

Отметим также статьи В.И. Цинциус, посвященные традиционным негидальским представлениям, связанным с охотой [Цинциус, 1971; 1974]. В них автор приводит тексты многочисленных запретов, а также примет и поверий о талисманах, записанные во время экспедиции 1926–1927 гг.

Внимательное отношение к автохтонным толкованиям характерно для работ А.В. Смоляк. Так, приводя в своей книге [Смоляк, 1991] многочисленные высказывания носителей традиции (толкования причин каких-либо событий и явлений, толкования снов), автор сохраняет неизменной структуру текстов, сопровождает их указанием точного места и времени записи, а также приводит сведения об информантах. Книга основана на материалах, собранных автором во время экспедиций 1940–1980 гг.

Такой же подход демонстрирует и монография Ю.Б. Симченко «Традиционные верования нганасан» [Симченко, 1996]. Приводя вы-

сказывания носителей традиции, автор воспроизводит текст в том виде, в каком он был произнесен, а также указывает время записи и сообщает об информанте. Если текст был произнесен по-нганасански, автор так его и приводит, прилагая к нему русский перевод. Материалы были собраны Симченко во время экспедиций 1961–1962 гг.

Третью категорию источников составляют полевые материалы и дневники исследователей. Особенности этого вида источников во многом обусловлены теми же обстоятельствами, которые были нами отмечены при характеристике источников второй категории: позиция внешнего наблюдателя, безусловно, сказывается и здесь в интерпретации исследователем фактов иной культуры. Тем не менее у данного вида источников существует своя специфика. Заключается она прежде всего в самом способе изложения, способе создания текста, характерном для дневников. Дневник раскрывает взгляды его автора, в дневниковых записях эксплицирован процесс постижения исследователем иной культуры. Здесь исследователь не маскирует свою собственную позицию, не онтологизирует свои установки, как это иногда бывает при написании этнографических трудов, а, напротив, отчетливо их выражает, не скрывает сомнения, рассказывает о случаях непонимания и ошибок. Поэтому в полевых записях легче, чем в возникающих на их основе этнографических трудах, вычленив позицию исследователя, понять, где перед нами автор, а где появляется и говорит его устами иная культура. В «поле» исследователь часто не может объяснить все, с чем он сталкивается; в дневнике он день за днем описывает факты, реакции носителей традиции на какие-либо события, в том числе и на собственное поведение, приводит высказывания и комментарии. Объяснение все эти факты обычно получают позже, когда полевые записи становятся объектом «второй интерпретации» – создания этнографического труда (см. [Гирц, 1973, с. 19]). Именно в процессе второй интерпретации, когда исследователь имеет дело уже не с реалиями, а с текстом, описывающим эти реалии, собственное «я» исследователя прячется за аналитическими построениями, а изложение материала в соответствии с методологическими установками автора превращает реальную культуру в сконструированный исследователем объект. Процесс этот неизбежен и научное исследование не может его обойти. Тем более ценным источником для нас оказываются полевые записи, где исследователь предстает живым человеком со своими проблемами и ошибками, а не бесстрастным инструментом

познания, и где, соответственно, носители традиции выступают как живые люди, за словами и поступками которых поит их культура как реальность, а не научная абстракция.

Охарактеризуем полевые записи этнографов, используемые в работе. Прежде всего это экспедиционные дневники и материалы В.Н. Чернецова, опубликованные в 1987 г. издательством Томского университета (составители Н.В. Лукина и О.М. Рындина) [Источники..., 1987]. Книга содержит материалы состоявшихся в 1925–1938 гг. десяти этнографических экспедиций В.Н. Чернецова к манси бассейнов Лозьвы, Сосьвы, Тагила и к ненцам Ямала. Кроме указанных выше моментов, отражающих специфику данного вида источников, полевые материалы Чернецова являются для нас ценнейшим источником еще и потому, что в них подробно описан контекст (как в узком, так и широком смысле слова) высказываний и поступков носителей традиции, проясняющий их внутренний смысл.

В 1987 г. была опубликована часть полевых материалов Е.А. Крейновича, собранных им во время этнографической экспедиции к нивхам на о. Сахалин в 1927–1928 гг. [Крейнович, 1987]. Среди этих материалов большой интерес для нас представляют дневниковые записи, в которых автор описывает свое участие в коллективном лове нивхами рыбы. Участие «чужого» в повседневной деятельности носителей традиции оказалось эффективным способом заставить культуру «проговориться»: если этнограф невольно нарушал какие-то правила поведения, нивхи высказывали ему свою реакцию – сообщали о запретах, более или менее подробно мотивируя их. Эти высказывания можно считать культурно обусловленными, поскольку в данном случае носители традиции взаимодействовали не с «внешним наблюдателем», а с человеком, который принимал участие в их деятельности и от правильного поведения которого зависел успех этой деятельности. Поэтому этнограф уже не был для нивхов «чужим», он скорее был «новичком», который, подобно ребенку, еще не знает, **как** надо поступать и **почему** именно так. Реакции на поведение этнографа были, видимо, схожи с соответствующими реакциями на поведение детей, также новых членов коллектива. Таким образом, в данном случае исследователь «спрашивал» культуру «изнутри», поэтому полученные им ответы могут быть рассмотрены как аутентичные тексты.

Ценным источником является и дневник В.П. Евладова, содержащий сведения об экспедиции на Ямал в 1928–1929 гг. [Евладов,

1992]. Автор подробно сообщает о правилах социальных взаимоотношений в ненецкой культуре, об этикете, который сам по себе редко удостоивался внимания этнографов.

Наконец, отметим работы Ю.Б. Симченко, написанные в жанре этнографических очерков [Симченко, 1972; 1975; 1993а; 1993б; 1995]. Они не являются в строгом смысле полевыми дневниками, так как написаны на основе последних. Вместе с тем особенности данного жанра таковы, что эти работы следует рассматривать в рамках обозначенного выше подхода к экспедиционным материалам, хотя и с известной долей осторожности: не всегда можно точно установить, насколько автора увлекает собственно литературный процесс и как это влияет на излагаемые им сведения.

В работе использовались также наши полевые материалы, собранные во время этнографической экспедиции к ненцам Гыданского полуострова летом 1995 г.

Итак, основным критерием для отбора источников служила степень аутентичности приводимых в них текстов. В работе не рассматриваются тексты, которые явно представляют собой ответы на вопросы этнографов и являются такой экспликацией «общего знания», потребность в которой внутри культуры вряд ли ощущается и проявляется скорее в ситуациях общения с «чужими». Иными словами, представляется, что тексты, интенция и единственная цель которых – простое объяснение чего-либо, не являются культурно обусловленным фактом в сибирских традициях, где экзегеза неразвита, а дидактика имеет формы, далекие от прямого объяснения. В текстах, которые функционируют «внутри» культуры, для «своих», объяснение, истолкование чего-либо всегда оказывается подчиненным иной прагматической интенции – моделированию поведения.

Круг источников данной работы репрезентативен также и в хронологическом плане: основная часть анализируемых текстов была зафиксирована в конце XIX – первой половине XX века, т. е. в то время, когда народы Сибири практически не были затронуты цивилизацией и термин «архаические» по отношению к культурам этого региона мог быть применен с полным основанием.

* * *

Обозначим применяемые нами процедуры анализа.

В фольклористике принято различать два уровня прагматической структуры фольклорного текста: внутренний, соотносимый с

ситуацией создания текста и с его условным автором, и внешний, соотносимый с ситуацией воспроизведения текста и с ее прагматическими параметрами и установками (см. [Толстая, 1992, с. 34]). В своем исследовании мы используем это разделение и соответствующую терминологию, однако вкладываем в них несколько иное содержание. Под внешней прагматической структурой текста мы понимаем коммуникативную рамку, в которую включен текст: реальные или условные (принимаемые) образы адресанта и адресата и соединяющую их коммуникативную интенцию (т. е. различия между созданием и воспроизведением текста для нас в данном случае несущественны). Внутренняя прагматическая структура в нашем понимании связана с содержанием текста, т. е. соотносится с той ситуацией взаимодействия и соответствующими ей параметрами, описание которых содержится в тексте. Эти две разных ситуации и, соответственно, две разных структуры сохраняют по отношению друг к другу известную самостоятельность. В наибольшей степени нас будет интересовать внутренняя прагматическая структура текста.

Для выявления «схем толкований» необходимо выделить и исследовать структурные и функциональные типы текстов. Наиболее адекватными критериями для предварительного разделения фольклорного материала представляются, во-первых, народная терминология и, во-вторых, принятая в науке классификация прагматических функций [Пермяков, 1975, с. 258], соответствующих основным способам моделирования поведения. На основании этих критериев к первой группе следует отнести запреты и предписания (в дальнейшем мы будем использовать для них общий термин – «правила»); прагматическая функция этих текстов – поучительная (дидактическая). Вторую группу составляют приметы и толкования снов; их основная прагматическая функция – прогностическая. Для текстов первой группы моделирование поведения является основной прагматической интенцией; тексты второй группы моделируют поведение опосредованно – через прогноз.

Данное разделение дает возможность последовательно рассмотреть тексты каждой группы, выявляя особенности их композиционного построения, тематику, характерные стилистические приемы. Это позволяет реконструировать коммуникативную рамку, в которую включен текст, т. е. определить принимаемые образы адресанта и адресата. Таков первый уровень прагматического анализа, выявляющий внешнюю прагматическую структуру текстов.

Следующий уровень, к которому подводят нас предшествующие процедуры, связан с исследованием внутренней прагматической структуры текстов. Для этого необходимо рассмотреть коммуникативные аспекты внутритекстовой связи, т. е. связи мотивируемой части текста и мотивирующей (в правилах), прогнозируемой и прогнозирующей (в приметах). Это дает возможность определить принципы порождения текстов и позволит понять, как организуются процессы смыслообразования. Определив принципы, мы сможем описать «схемы толкований».

Выявление этих схем позволяет реально представить себе основы народного различения типов текстов и принципы жанрообразования. Тем самым можно скорректировать некоторое несоответствие научных классификаций жанров автохтонным.

Выяснение принципов прагматической организации текста на внутреннем уровне дает возможность исследовать критерии оценки поведения человека, ставить вопрос о соотношении характера внутритекстовой связи и способов моделирования поведения. Последние рассматривались в науке преимущественно в их связи с внешним уровнем прагматической организации текста – способом преподнесения информации (поучение или предсказание). Выявление внутренних прагматических характеристик текстов позволяет по-новому взглянуть на их моделирующую роль, дает возможность углубить имеющиеся представления о характерных способах моделирования поведения.

Далее мы покажем, как схемы, предоставляемые фольклорными текстами, используются носителями традиции при построении индивидуальных суждений. Анализируемый материал при этом существенно расширен за счет текстов, которые не могут быть названы фольклорными в строгом смысле слова; скорее они представляют собой «разовые», относящиеся к определенному случаю высказывания носителей традиции. Указанные процедуры анализа обуславливают структуру книги. Первая и вторая главы посвящены выявлению «схем толкований». В первой главе рассматриваются правила, во второй – приметы и толкования снов. Третья глава нацелена на исследование функционирования схем в повседневной жизни носителей традиции.

Правила как модель рефлексивного поведения

У всех народов Сибири существуют специальные термины для обозначения текстов этого типа. Причем в одних случаях для запретов и предписаний используется один и тот же термин; *одё* (букв. «охрана»; дальневост. эвенки), *харыс* (якуты), в других – разные. Так, запреты обозначаются терминами *нгэдумэ* (енис. эвенки), *одавки* (эвены), *уйынт* (нивхи), *одяви* (негидальцы), *ава* (орочи), *эньэу* (ульчи), *нгэвадалава* (ненцы), *нгянкары* (нганасаны), *атым*, *йим* (ханты). На русский язык эти слова переводят обычно как «грех», «нельзя», «страшно», акцентируя их императивный характер. Составители словарей указывают и такие значения этих терминов, как «запрет», «табу» (см. [ТМС, т. I, с. 667; т. II, с. 7, с. 456; Терещенко и Пырерка, 1948, с. 92; Аврорин и Лебедева, 1978, с. 159] и др.). У некоторых народов существуют специальные термины, обозначающие запреты для женщин, например *хэйвы* (ненецк.), *нгадюма* (нганас). На русский язык эти термины переводятся также – «запрет», «грех», однако, как отмечают исследователи, содержание этих терминов не идентично содержанию понятий, которыми обозначаются «общие» запреты (см. [Симченко, 1996, с. 94]).

Для текстов предписаний существуют следующие термины: *иты* (енис. эвенки), *етун* (эвены), *етка* (негидальцы), *га*, *дорон* (орочи), *геен*, *доро* (ульчи), *мэсы*, *су* (ненцы), *карсу* (нганасаны), *юри* (селькупы) и т. д. На русский язык эти термины переводятся как «закон», «правило», а также «обычай», «привычка» [Василевич, 1958, с. 181; Аврорин и Лебедева, 1978, с. 172, с. 179; Петрова, 1936, с. 119, с. 124; Терещенко, 1965, с. 271]. Носители традиции часто переводят эти термины словом «вера» (см. [Пелих, 1980, с. 58, с. 68; Долгих, 1962, с. 34, с. 142]).

Рассмотрим особенности организации текстов данного типа.

Правила представляют собой короткие тексты, состоящие обычно из одной или двух фраз и строящиеся по модели: «делай (не делай) то-то, если не сделаешь (сделаешь) – будет так». Текст правила разбивается, таким образом, на две части, одна из которых (левая) содержит запрет или предписание (т. е. собственно правило), вторая (правая) представляет собой мотивировку первой части и обычно сообщает о результатах выполнения/нарушения правила и/или содержит оценку действия: «Нельзя вносить полено комелем вперед, ребенок родится с опозданием»; «В новую колыбель положи щенка,

чтобы ребенок не болел» (эвенки [Фольклор.., 1971, № 108, № 82]); «Лесного голубя убивать нельзя – грешно, можно разориться» (орочи [Аврорин и Лебедева, 1978, с. 121]); «Нельзя кидать в огонь кости лося – грешно» (эвенки [Николаев, 1964, с. 192]).

Порядок частей правила может меняться, например, сначала описывается некоторое действие, затем указывается на его результат и формулируется запрет: «Если бросишь зубы зверя, зверя не будешь убивать (перестанет убиваться). Не выбрасывай» (эвенки [Фольклор.., 1971, № 1]). Формула может начинаться с оценки действия: «Грешно выбрасывать собакам головы рыб – не будет улова» (кеты [Алексеенко, 1979, с. 74]). Левая часть правила может содержать условие: «Если раненый медведь убежит, обязательно догони (не добьешь – медведь потом отомстит)»; «Если заболит горло, надень ожерелье из голубики» (эвенки [Фольклор.., 1971, № 5, № 117]); «Если в деревне покойник – нельзя никому шуметь, должно быть тихо» (ханты [Материалы.., 1978, с. 189]).

Тексты правил могут иметь как полную, так и редуцированную форму; в последнем случае отсутствует мотивирующая часть: «Повесь на дерево глаз и копыта домашнего оленя» (эвенки [Фольклор.., 1971, № 55]); «Нельзя скрести пустой котел» (эвены [Николаев, 1964, с. 199]); «Во время грозы следует закутать зеркала» (ханты [Материалы.., 1978, с. 185]); «Не бери из гнезда последнее яйцо» (долганы [Левенко, 1991, с. 12]).

Максимально редуцированную форму имеют (в случае запрета) высказывания, состоящие из одного слова «грех!» («запрет!») и представляющие собой реакцию на какое-то действие, оценку этого действия как запретного (в тех случаях, когда сама ситуация указывает на запретное действие) (см. [Крейнович, 1987, с. 110; Цинциус, 1982, с. 8]).

Некоторые тексты построены по модели «когда.., то делай (не делай) так, иначе...»: «Когда убиваешь медведя, не тронь его глаз. Если заденешь, твои глаза ослепнут»; мотивирующая часть здесь также может опускаться: «Когда телится оленуха, ее нельзя показывать многим людям» (эвенки [Фольклор.., 1971, № 9, № 56]).

Несколько иначе организованы тексты, в которых содержится и запрет, и предписание. Они построены по модели «нельзя делать.., нужно делать.., иначе...»: «Не давай собаке есть голову, ноги, копыта дикого оленя, положи их на лабаз. Если дашь собаке, зверь перестанет попадаться на пулю» (эвенки [Фольклор.., 1971, № 13]). Такие

тексты чаще встречаются в редуцированной форме: «Про медведя нельзя плохо говорить, говори только хорошо»; «Кости медведя не перерубай, голову не выбрасывай, положи на ветку у ствола, сделай могилу» (эвенки [Фольклор., 1971, № 38, № 160]).

Более сложную структуру имеют тексты, в которых указан способ противодействия нежелательному результату нарушения правила. Такие тексты состоят как бы из двух правил: первое сообщает о каком-либо запретном действии и о его последствиях, второе описывает действие, которое поможет этих последствий избежать. Мотивируется в таких случаях лишь одно из этих правил, обычно первое: «Нельзя срубить деревья, на которых имеются наросты, – будет пурга или ненастье. Если срубили, тогда обязательно надо уколоть иголкой в срубленное место» (эвены [Санги, 1985, с. 200]).

В этнографической литературе не принято какое-либо строгое разделение правил по темам. С.И. Николаев, например, выделяет запреты пищевые, промысловые и общие [Николаев, 1964]. Ю.Б. Симченко, основываясь на народной терминологии, разделяет правила на общие и женские [Симченко, 1996]. В.И. Цинциус отдельно рассматривает пищевые запреты, «запреты для беременных» и «запреты, связанные со способностью зверя слышать» [Цинциус, 1971, с. 172]. Г.М. Василевич выделяет запреты пищевые и «о захоронении останков медведя» [Василевич, 1971, с. 159]. А.А. Попов подразделяет правила на связанные с охотой, с медведем, с рыболовством, с изменением погоды; касающиеся различных сторон жизни; правила относительно сна, загробной жизни; связанные с душой, с представлениями о различных духах. Отдельно автор рассматривает запреты действий, считаемых грехом [Попов, 1949]. Таким образом, правила распределяются по темам либо в зависимости от сферы деятельности, которая в них представлена, либо относительно группы лиц, поведение которых они регламентируют, либо в качестве классификатора используется характер мотивирующей части.

Попытаемся выделить основные ситуации, поведение участников которых моделируют правила.

I. Ситуации, связанные с определенным видом деятельности:

а) основная хозяйственная деятельность (промысел и т. п. – для мужчин, домашняя работа – для женщин), игра (для детей): «Когда на охоту идешь, нельзя умываться, иначе по чистому месту ходить будешь (ничего не убьешь)» (негидальцы [Цинциус, 1971, с. 171]); «Убив зверя или медведя, принеси жертву со словами: “Поддай зве-

ря»); «Убив домашнего оленя, передай голову соседу» (эвенки [Фольклор., 1971, № 4, № 61]); «Нельзя гнать скотину ольховой талинкой – болеть будет»; «Оставшиеся от шитья обрывки ниток не следует бросать, а нужно коптить – на том свете заставляют разыскивать»; «Нельзя детям играть берестяными изображениями людей – будут хворыми» (якуты [Попов, 1949, с. 292, с. 321, с. 291]); «Нельзя давать ребенку шумно играть – станет незнайкой» (эвенки [Фольклор., 1971, № 132]);

б) приготовление и потребление пищи (правила, связанные с тем, как готовить пищу, что можно есть, а что нельзя, как следует вести себя за столом и т. п. Мы выделяем подобные правила в особую группу потому, что поведение людей именно в этой сфере было регламентировано в традиционных обществах Сибири в самой высокой степени): «Женщинам нельзя есть мозг медведя (будет плохо), можно есть филе»; «Беременной женщине надо есть мясо [олени], чтобы сын был хорошим»; «Ребенку нельзя давать есть мышцы с ног. Съест – будет драчуном» (эвенки [Фольклор., 1971, № 36, № 88, № 101]); «Нельзя варить рыбу в посуде, не очищенной от мясной крови, – рыба перестанет ловиться»; «Нельзя есть стоя – скотина будет мучиться при отёле» (якуты [Попов, 1949, с. 287, с. 291]); «Нельзя ставить котел с едой прямо перед собой – фарт на зверя себе перегораживаешь. Надо чуть сбоку» (негидальцы [Цинциус, 1971, с. 171]); «Заканчивая есть любую дичину, нельзя говорить: “наелся” или “кончил” – не будет больше добычи. Следует сказать: “перестал есть”»; «Нельзя садиться за стол босому – умрут родичи»; «Нельзя есть в головном уборе – грешно» (эвены [Николаев, 1964, с. 198–199]);

в) особо отмеченные ситуации (роды, смерть, шаманское камлание и т. п.): «Если ребенок задерживается, скорей позови проходящего человека, чтобы быстро вскочил в помещение родильницы, бежал очаг и быстро выскочил» (эвенки [Фольклор., 1971, № 146]); «Людам моложе покойника нельзя нести на себе гроб – будут болеть суставы» (эвены [Николаев, 1964, с. 200]); «Грех стоять сзади сказочника во время рассказывания им сказок» (якуты [Попов, 1949, с. 290]); «Великий грех, если ребенок или женщина перейдут спереды шамана во время его шаманодействия» (якуты [Худяков, 1969, с. 182]);

г) сюда же можно отнести и запреты на некоторые виды деятельности, например:

– не своего пола: «Мужчина не должен вышивать, так как, охотясь, плутать, путаться будет, как путается нитка при вышивании» (негидальцы [Цинциус, 1971, с. 171]); «Если мужчина наденет наперсток, то при выстреле из ружья будет осечка» (якуты [Худяков, 1969, с. 120]);

– при определенных обстоятельствах: «Охотнику, у которого дома покойник или роженица, нельзя выходить до появления новой луны или до первой грозы на промысел – утратит надолго удачу на охоте» (эвенки [Николаев, 1964, с. 195]); у долган было запрещено «рассказывать былины накануне охоты на диких оленей, чтобы последние не убежали, испуганные образами былин» [Попов, 1937, с. 16].

2. Ситуации, связанные с определенным временем суток – ночью: «Нельзя умывать лицо ребенка ночью» (эвенки [Фольклор..., 1971, № 124]), вечером: «Нельзя в сумерки и вечером бить в ладоши»; «После захода солнца нельзя поднимать оброненную пищу» (эвенки [Николаев, 1964, с. 199]); с особо отмеченными календарными периодами: «Осенью, весной, когда начнется перелет птиц, не выставляй за дверь пустой котел и чайник, поставь наполненным, а пустой опрокинь» (эвенки [Фольклор..., 1971, № 49]).

3. Ситуации, связанные с определенными точками пространства (священной частью чума, охотничьей тропой, местом охотника в жилище, порогом, дорогой и т. п.): «Нельзя спать на колее дороги» (эвенки [Николаев, 1964, с. 199]); «Не проходи вдоль малу (священное место в чуме). Если пройдешь, заболит дух-хозяин дома» (эвенки [Фольклор..., 1971, № 62]); у нганасан женщинам строжайше запрещалось пересекать *сиенг* – священное пространство чума за очагом; считалось, что нарушительницу ожидает неминуемая смерть [Симченко, 1992, с. 95].

Запрет налагался также на некоторые действия, связанные с определенным направлением: вдоль/поперек: «Нельзя бросать палку поперек дороги, по которой кочуют или прошел зверь. Если уронят, будет плохо – пропадет олень или зверь не станет попадаться» (эвенки [Фольклор..., 1971, № 7]); «Живую рыбу не следует резать ножом поперек – рыбы не станет. Резать можно только вдоль» (эвенки [Николаев, 1964, с. 193]); право/лево: «На нарту можно садиться только с левой стороны – с правой садятся покойники» (ненцы; полевые материалы автора).

4. Ситуации контакта с определенными субъектами и объектами:

а) с промысловыми и другими животными, частями их тел: «При встрече с медведем нельзя было говорить: “Не боюсь”. Услышав, медведь мог напасть на человека. Следовало сказать: “Не смотри на меня, иди дальше”» (эвенки [Василевич, 1971, с. 159]); «Нельзя выбрасывать копыта дикого оленя, нельзя разбивать (их). Если выбросишь, зверь перестанет попадаться на пулю» (эвенки [Фольклор..., 1971, № 10]); «Нельзя позволять детям играть с убитой дичью – охоты не будет» (эвены [Николаев, 1964, с. 198]); «Рыбу нельзя пинать, бросать на пол и вообще небрежно с нею обращаться. Рыбаку будет неудача» (ханты [Материалы..., 1978, с. 185]); «Не нужно преследовать волка – отомстит – перегрызет ваших оленей» (эвенки [Николаев, 1964, с. 192]);

б) с определенными людьми:

– отмеченными неким знаком, несущими несчастье (у некоторых народов существовали особые термины для обозначения таких людей, например, негидальцы называли их *галигда* [Цинциус, 1971, с. 190]), а также с сиротами, женщинами, у которых умирали дети, калеками и т. п.: «Нельзя брать нож или ружье от человека, исцарапанного медведем, – будет несчастье»; «От женщины, имеющей двойню, ничего нельзя брать. Если возьмешь, сама родишь двойню» (эвенки [Фольклор..., 1971, № 41, № 130]); «Нельзя смеяться над калеками – их доля переходчива» (эвенки [Николаев, 1964, с. 193]);

– в особо значимые моменты их жизни (новорожденный, невеста, роженица и т. п.): «Беременную женщину нельзя пугать: ребенок может быть немым; нельзя показывать покойника»; «Нельзя вешать на улице одежды невесты. Если повесит [кто-то], муж будет плохим» (эвенки [Фольклор..., 1971, № 133, № 85]); «Детей, еще не научившихся говорить, нельзя сажать друг перед другом – проклянут друг друга» (эвены [Николаев, 1964, с. 198]);

– с некоторыми категориями близких родственников: «На близкородственном человеке нельзя жениться. Женится – сын умрет, не вырастет»; «Женщина не должна называть по имени ни старшего брата мужа, ни его отца»; «Когда рожает женщина, к ней не может входить ни брат мужа, ни его отец» (эвенки [Фольклор..., 1971, № 112, № 93, 140]);

– с чужими: «Посторонним нельзя позволять обходить свой огонь» (эвены [Николаев, 1964, с. 198]); «Не давай есть чужому человеку верхний шейный позвонок оленя. Съест – рассердится» (эвенки [Фольклор..., 1971, № 58]);

– наконец, сюда можно отнести тексты, регламентирующие поведение индивида относительно социума в целом, например, грешно: завидовать другим, пререкаться со старшими (эвенки [Николаев, 1964, с. 193]), жадничать (якуты [Попов, 1949, с. 292]), смеяться над людьми (орочи [Аврорин и Лебедева, 1978, с. 121]);

в) ситуации контакта с некоторыми значимыми объектами, предметами (огнем, охотничьим снаряжением, ножом, топором, наковальней, коновязью, нитками, одеждой, колыбелью и т. д.): «Муж не должен одевать унты жены, не должен переносить постель жены. Если перенесет или наденет, заболят кости»; «Не бросай в огонь иголку – подавится дух-хозяин огня» (эвенки [Фольклор., 1971, № 123, № 67]); «Женщине нельзя ездить на лыжах мужчины, так как мужчина потом будет ездить неумело, как женщина» (негидальцы [Цинциус, 1971, с. 171]); нанайцы считали, что качать пустую люльку живого ребенка – большой грех, который может повлечь за собой болезнь и смерть ребенка [Шимкевич, 1897а, с. 2].

Таким образом, мы видим, что ситуации, о которых идет речь в правилах, связаны либо с важнейшими сферами деятельности, либо с особо отмеченными субъектами и объектами, точками пространства и времени. Благополучный исход этих ситуаций жизненно важен как для отдельного человека, так и для всего социума. Очевидно, что содержание текстов правил может быть описано с помощью набора универсальных семиотических оппозиций (право/лево, день/ночь, свой/чужой, жизнь/смерть и т. д.), что позволило бы выявить уровень мифологизации повседневности. Однако это не входит в задачи нашей работы, нацеленной на исследование прагматики фольклорных текстов; безусловно, семантика правил заслуживает специального изучения.

Обращает на себя внимание тот факт, что в большинстве ситуаций, которые описываются в текстах, моделируется поведение различных групп лиц. Так, запреты, связанные с охотой, касаются поведения как самих охотников, так и тех, кто остается на стойбище: они не могут шуметь, брать в руки острые предметы, чесать волосы (эвенки [Василевич, 1971, с. 160]); правила, связанные с периодом беременности и родов, регламентируют поведение как самих женщин, так и окружающих их людей и т. д. Правила, таким образом, моделируют поведение индивидов в их социальных ролях; при этом результатом их выполнения может быть «телесное» благополучие самого адресата запрета или предписания, правильное осуществление своей роли другим

субъектом и т. д. Правило, таким образом, должно быть выполнено с позиции некоего конкретного благополучия. Эта позиция может быть персонифицирована (зверь даст/не даст убить себя, дух-хозяин огня может рассердиться, у мужа заболят кости и т. п. – здесь, как отмечает Е.С. Новик, «отчетливо проявляется установка на необходимость регулировать собственные поступки, сообразуясь с интересами “значимых других”» [Новик, 1994, с. 141]), а может быть описана предельно абстрактно, например, в терминах счастье/несчастье.

Так, поведение женщины моделируется относительно следующих ролей:

а) женщина как жена охотника – здесь учитывается благополучие ее мужа во время охоты, а также благополучие промысловых животных: «Беременной женщине говорили: “не ходи по тропе охотника, ходи стороной!” Если пройдет по тропе, зверю будет плохо» (эвенки [Фольклор., 1971, № 86]). У нивхов, когда мужчины уходили на промысел, «женщинам строго запрещалось вышивать узоры, так как считалось, что охотник может заблудиться в тайге или бесконечно кружить по одной и той же дороге, как замыслова-то кружится под рукой женщины вышивка орнамента. Нельзя было кроить: лодка может разбиться, лед – расколоться. Нельзя было шить, так как охотник мог споткнуться и упасть... Запрещалось месить тесто, чтобы оно не залепляло охотникам глаза... Женщины в своем доме не могли причесываться и уходили расчесывать волосы в дом, из которого никто не уходил на охоту, иначе охотник мог на промысле попасть в непроходимое место» [Таксами, 1975, с. 76];

б) женщина как мать – учитывается здоровье и благополучие ее детей: «Женщине нельзя зажигать палку с веткой. Зажжет – новорожденный подавится» (эвенки [Фольклор., 1971, № 98]).

В правилах, регулирующих поведение мужчины, последний выступает:

а) как промысловик – актуальным в этом случае становится благополучие объектов промысла, а также его собственная удача: «Нельзя рубить тазовую кость дикого оленя и лося – перестанут размножаться»; «Нельзя хвалиться и шуметь, идя на охоту, – не будет удачи на охоте» (эвенки [Николаев, 1964, с. 192]);

б) как муж и отец – учитывается благополучие жены и детей: «Муж беременной не может делать гроб покойнику. Сделает – жена умрет во время родов – не выйдет послед» (эвенки [Фольклор., 1971, № 116]).

Правила могут быть адресованы и мужчинам, и женщинам как хозяевам домашних животных, в этом случае учитывается благополучие последних: «Нельзя бросать в огонь рыбьих костей – паршивеют телята»; «Нельзя скоблить кочергу – на спине у лошади будут раны» (якуты [Попов, 1949, с. 291]); «Нельзя забивать на мясо особенно плодovitую важенку – олени начнут вымирать» (эвены [Николаев, 1964, с. 199]).

Ряд правил моделирует поведение людей как членов социума. При этом актуализируется благополучие всего коллектива или его отдельных представителей: «Нельзя направлять любое острие на человека – острие само “вырастает” в данный момент» (эвены [Николаев, 1964, с. 199]); «У женатых волосы должны стричь только их жены, чтобы грехи их мужей не перешли к стригущему» (якуты [Попов, 1949, с. 291]). Негидальцы считали, что в течение года у сородичей утонувшего нельзя брать «огня» (кремня, трута, спичек), «шерсти» и «крови» (т. е. мехов или животных), чтобы не навлечь подобное несчастье на свой род [Цинциус, 1971, с. 189].

Поведение детей моделируется с позиции их будущей социальной полноценности: «Детям нельзя есть ушную раковину зверей и домашних животных, так как девочка не сумеет выделять мягкую замшу, мальчик, когда вырастет, утратит чуткость на слух во время охоты»; «Ребенку нельзя есть кончик языка любого животного – станет вором» (эвенки [Николаев, 1964, с. 190, с. 191]).

Наконец, некоторые правила обращены к людям уже не как социальным существам, а, так сказать, «биологическим», «телесным». От выполнения или нарушения правила в этом случае ставится в зависимость состояние здоровья адресата правила: «Нельзя молодому человеку есть мясо с междуножья. Поест – у него будет болеть эта часть тела. Если же съест женщина, то, когда родит, у нее начнет болеть живот. Если же съест взрослый мужчина, то он не сможет ходить» (эвенки [Фольклор., 1971, № 39]).

Понятно, что список ролей не ограничивается приведенными здесь примерами; мы и не ставили задачу ни представления такого списка, ни какой-либо классификации ролей. В данном случае важно было лишь выявить принцип (один из принципов) организации кодекса правил.

Анализ правил с точки зрения того, кому они адресованы, позволяет объяснить случаи двойной (и более) мотивировки одного и того же правила, которые встречаются довольно часто. В лингвистиче-

ских работах механизм мотивации обычно связывают с семантикой мотивируемого действия или участвующего в нем лица, предмета, обстоятельства; множественность мотивировок объясняют прежде всего многозначностью символов. Как пишет С.М. Толстая, «отсутствии однозначного соответствия между действием (обрядом, ритуалом или его нормативным коррелятом – запретом, предписанием) и мотивировкой, нередкая множественность мотивировок одного и того же действия или множественность действий, имеющих одну и ту же мотивировку, объясняется, во-первых... механизмом мотивационной связи, допускающей выбор разных признаков в качестве основы мотивации и разных мотивирующих аналогов, удовлетворяющих выбранному признаку; во-вторых, вариативностью самой картины мира, символически закрепляющей в разных локальных традициях один и тот же признак за разными реалиями (предметами, действиями, природными явлениями и объектами)» [Толстая, 1992, с. 44].

На наш взгляд, при исследовании механизма мотивации, т. е. того, чем и как мотивированы сами мотивировки, необходимо учитывать и прагматику текстов. Так, мотивация правил во многом зависит от того, кому они адресованы, т. е. от особенностей внешней прагматической структуры. Например, запрет женщинам есть головной мозг медведя, имеющий в одном случае мотивировку «не будет удачи на охоте», а в другом – «молока не станет», адресован, очевидно, женщине как жене охотника (в первом случае) и женщине как матери (во втором) (эвенки [Николаев, 1964, с. 190]). Мотивировка запрета обрабатывать шкуры зверей беременной (в течение месяца до родов) и роженице (в течение десяти дней после родов) в одном случае актуализирует ее собственное благополучие («обожжется»), в другом – охотничью удачу мужчины («зверь замучает охотника, не попадет под пулю») (эвенки [Фольклор..., 1971, № 115, № 150]). Эвенкийское предписание «Кости медведя положи на лабаз, если не положишь...» имеет следующие мотивировки: 1) «...медведь рассердится и разгонит всех зверей перед тобой на охоте»; 2) «...на охоте будет неудача»; 3) «...заболеешь»; 4) «...заболят ноги»; 5) «...на охоте сломаешь ногу» [Василевич, 1971, с. 159]. Мотивировки в первом и втором случаях связаны с успехом промысла, в третьем и четвертом – с состоянием здоровья человека (косвенно они касаются, конечно, и охотничьей удачи – больной человек вряд ли может на нее рассчитывать). Мотивировка в пятом случае актуализирует оба вида благополучия.

Предварительно замечу, что правила с несколькими мотивировками представляют интерес еще и в том отношении, что здесь проявляется логика мотивации, непосредственно связанная с внутренней прагматической структурой текста. Так, в последнем примере неудача на охоте связывается в конечном счете с действиями рассердившегося на охотника медведя, т. е. является следствием наказания (точнее сказать, возмездия) за невыполнение правила. Однако более подробно на этом мы остановимся ниже. А пока хотелось бы еще раз обратиться к первой мотивировке приведенного выше правила: здесь приоткрывается еще одна роль человека, к которой обращается ряд текстов, – имеется в виду его роль как участника некоей ситуации взаимодействия (вспомним, что одной из ситуаций, описываемых в правилах, является контакт со значимыми субъектами и объектами). Адресация таких правил уже не столько подразумевает человека как существа сугубо социального или биологического (хотя косвенно этого, безусловно, касается), сколько имеет в виду роль человека как коммуниканта, как одного из партнеров по акту взаимодействия. Другим партнером может быть (судя по текстам, очень редко) также человек: «При первом посещении чума не вноси своей еды, чтобы не обидеть хозяина» (ненцы [Евладов, 1992, с. 111]). Гораздо чаще партнером человека по ситуации коммуникации являются объекты промысла и разнообразные духи-хозяева (дома, очага, промысловых животных и пр.): «Зверя не ругай – рассердится» (эвенки [Фольклор., 1971, № 164]); «Нельзя рубить череп медведя поперек – при встрече с медведем последний изуродует лицо охотника» (эвенки [Василевич, 1971, с. 159]); «Ничего рыбного не должно попасть в огонь – обидится дух-хозяин огня» (эвенки [Николаев, 1964, с. 193]); «Нельзя выражать неудовольствие малой добычей, чтобы не рассердить духа-хозяина» (нганасаны [Попов, 1984, с. 57]). Как видно из мотивирующей части приведенных текстов, от выполнения правила в данном случае ставится в зависимость в первую очередь благополучное протекание коммуникативной ситуации; именно оно влияет на благополучие человека в других его ролях (на его промысловую удачу, на здоровье его и членов его семьи и т. п.). И хотя правила, адресованные человеку в роли участника ситуации взаимодействия, встречаются не так уж часто, они во многом показательны, так как демонстрируют нам один из характерных способов мотивации.

Итак, правила, описывая жизненно важные для человека и социума ситуации, в мотивируемой части апеллируют к главным дейст-

вующим лицам этих ситуаций, к тем, от кого зависит их благополучный исход. В мотивирующей части правил этот исход максимально конкретизируется с учетом интересов тех, кому правила адресованы. Оказывается, что в мотивирующей части текстов мы находим разработанные традицией способы аргументации, убеждения, призванные гарантировать выполнение правил. Для того чтобы вычлнить способы аргументации, рассмотрим подробнее виды мотивировок.

1. Наиболее часто в зависимость от выполнения/нарушения правила ставится успех/неудача в деятельности, от которой зависит благополучие человека и коллектива (охота, рыболовство, скотоводство и т. п.). Показательно в этом отношении то, как по-разному толкуются последствия невыполнения одного и того же правила у народов с различной основной хозяйственной деятельностью. Так, считалось, что если кинуть в огонь перья или лапки глухарей, исчезает удача в охоте на них (охотничьи группы эвенков [Николаев, 1964, с. 192]) или покрывается язвами вымя у коров (якуты-скотоводы [Попов, 1949, с. 291]).

2. Во многих случаях последствия невыполнения правила отражаются на состоянии здоровья нарушителя или близких ему людей (ребенка, мужа/жены, отца, матери, дяди и пр.), а также на их внешности, чертах характера: «Нельзя свистеть в доме – умрет кто-то» (ханты [Материалы..., 1978, с. 188]); «Детная (имеющая детей) женщина не должна ходить по гостям, будет болеть»; «Не руби хлеб ножом. Если разрубишь, умрет отец или мать; ты разрубишь им глаза»; «Сделай оленя табуированным (*сэвэквэ* – посвященным божеству. – О. Х.); если не сделаешь – член семьи заболеет»; «Не ешь сердце куропатки, а то станешь трусом, как куропатка» (эвенки [Фольклор..., 1971, № 135, № 736, № 53, № 20]); «Девушкам и молодым женщинам нельзя грызть коленную кость – родится некрасивый ребенок» (эвенки [Николаев, 1964, с. 195]). Здесь мы очень часто сталкиваемся с известным стилистическим приемом, имеющим ту же основу, что и принцип талиона: «Положи кости медведя на лабаз. Если так не сделаешь, потом поломают твои кости»; «Нельзя давать есть ребенку поясничные позвонки – его позвонки будут болеть»; «Не суй зубы копытного зверя в рот. Если сунешь – заболят зубы» (эвенки [Фольклор..., 1971, № 21, 138, 12]); «Не ешь сухожилия – судороги будут в сухожилиях» (якуты [Кулаковский, 1979, с. 67]); «Женщине нельзя переступать через собаку, у нее может родиться ребенок, похожий на собаку» (ханты [Материалы..., 1978, с. 187]). У нганасан

существует строгий запрет не только на убийство представителя своего народа, но и на «умерщвление» отдельных частей его тела. Возмездие в таком случае заключается в гибели аналогичной части тела нарушителя (например, считалось, что если кто-либо отрежет кому-то палец, у него самого заболит и погибнет палец; если кто-то откусит другому нос, у него самого отмерзнет нос и т. д.) [Симченко, 1996, с. 90]. Здесь мы, видимо, имеем дело с риторическим приемом, базирующимся на одной из сущностных черт мифологического мышления («принципе ответственности» [Новик, 1996, с. 40], ср. также «принцип взаимности» в концепции М. Мосса [Мосс, 1996, с. 8–222]) и именно поэтому чрезвычайно эффективным. Отметим, что данная черта мифологического мышления была в свое время выделена Дж. Фрэзером, который описал ее как психологический закон ассоциации идей по сходству, лежащий в основе гомеопатической магии [Фрэзер, 1980, с. 20–48].

3. Достаточно часто правила мотивируются предельно абстрактно – просто констатируется неизбежность дурных последствий невыполнения: будет несчастье (беда)/не будет счастья. В некоторых случаях понятие «беды» конкретизируется, расшифровывается: «будешь очень бедным»; «во время перехода через реку голова закружится»; «выдернет все волосы» (эвенки [Фольклор., 1971, № 48, № 50, № 92]). Иногда указание на будущее несчастье дополняет другой вид мотивировки, вследствие чего, видимо, усиливается эффективность воздействия правила.

4. Довольно значительное число текстов запретов содержит в мотивирующей части оценку запретного действия – эмоциональную («страшно») или нравственную («грешно»): «Не перешагивай через нож, топор! Нгэлэму!» (букв. «страшно!»); эвенки [Василевич, 1969, с. 201]; «Нельзя есть ноздри медведя – грешно» (эвенки [Николаев, 1964, с. 191]); «Грех кидать собакам кости и мясо дикого оленя» (ненцы; полевые материалы автора). Обращает на себя внимание следующий факт – нравственная оценка в качестве мотивировки наиболее характерна для правил, моделирующих поведение людей как членов социума, например, грешно: завидовать другим, присваивать находку, пререкаться со старшими (эвенки), невестке показываться простоволосой перед родственниками-мужчинами старше своего мужа (эвены) [Николаев, 1964, с. 193, с. 199]; грех – лгать, красть муку, благодарить за табак (якуты [Худяков, 1969, с. 30–302]) и т. д. Чуть ниже мы попытаемся объяснить этот факт.

5. По характеру мотивировки близки к описанным такие тексты, где в правой части называются персонажи, реагирующие на выполнение/нарушение правила человеком. Здесь оценка действия расшифровывается за счет появления фигуры оценивающего; становится понятным, с чьей точки зрения действие является запретным или необходимым и, соответственно, учет чьей точки зрения порождает правило: «Нельзя помешивать огонь острым предметом – не любит дух-хозяин огня»; «Нельзя рубить одиночное дерево – на нем живет дух-хозяин местности» (эвены [Николаев, 1964, с. 199]); «Брать угли острым орудием – грех: огненный дух боится» (якуты [Худяков, 1969, с. 284]); «Когда гроза, нельзя петь. Гром сердиться будет» (ханты [Материалы..., 1978, с. 185]). Следовательно, подобные правила мотивируются при помощи отсылки к мнению, точке зрения некоего значимого персонажа. Учитывая это, можно объяснить тот факт, что в правилах, моделирующих поведение человека как члена социума, запретное действие просто оценивается как «грех», без указания на того, кто оценивает. Можно предположить, что действие оценивается здесь с точки зрения «нормы», а поскольку человек взаимодействует с людьми, необходимости в персонификации (антропоморфизации) оценивающего нет.

6. В очень редких случаях в мотивирующей части правила вместо описания последствий выполнения/нарушения присутствует истолкование запретного или предписанного действия с точки зрения его мифологического смысла, указывается на место этого действия (или объекта, на который оно направлено) в мифологизированной картине мира: «Нельзя смотреть на ребенка, лежащего в колыбели, с головы – так смотрят только на покойников»; «Нельзя трогать гусеницу (“талах-ўбнă”) – это душа рогатого скота» (якуты [Попов, 1949, с. 291, с. 304]); «Кукушку нельзя убивать – это йим (запрет. – *О. Х.*). Раньше кукушка человеком была»; «Кукушку нельзя убивать, потому что это женщина. Кукушка когда кричит, читает слова Торума (Торум – верховное божество хантыйского пантеона. – *О. Х.*)» (ханты [Материалы..., 1978, с. 185]). Отметим, что и в этих случаях последствия совершения действий безусловно ясны носителям традиции. Однако здесь мы имеем дело с иным способом истолкования них действий, с иным способом подачи информации: опускается конечное звено (результат), но зато появляется пропущенная в других текстах позиция – указание на мифологический смысл. Как отмечает Т.В. Цивьян, во многих случаях достаточно

простой экспликации «алфавита модели мира», еще до введения предикации носителям традиции ясны последствия возможных действий [Цивьян, 1985, с. 166]. Видимо, именно поэтому правила очень редко мотивируются подобным образом.

7. В некоторых случаях в текстах не указываются последствия выполнения/нарушения правила, а также нет оценки или истолкования действия. Тут можно выделить несколько вариантов:

а) мотивирующая часть отсутствует вообще;

б) вместо указания последствий нарушения запрета (или оценки) дается предписание, например: «После свежевания дичи зимой нельзя руки мыть водой и утираться тряпкой. Следует мыть руки снегом и утираться травой или стружкой» (эвены [Николаев, 1964, с. 198]); «Если развел костер, руками головню поправлять нельзя, кочергой огонь поддерживать (=топить) надо» (негидальцы [Цинциус, 1982, № 56]);

в) в качестве мотивировки запрета указываются лица, на которых он не распространяется: «Нельзя свистеть дома – только позволено шаманам» (эвены [Николаев, 1964, с. 199]); «Нельзя гнать коров березовой хворостиной – ими размахивают только шаманы» (якуты [Попов, 1949, с. 291]).

8. Сравнительно небольшое число текстов имеет положительную мотивировку – в правой части описывается благоприятный результат выполнения правила: «Во время кочевки сделай маленький лабаз и сложи туда кости зверя, чтобы не мучил [охотника] и дал убить себя»; «Повесь на колыбель ребенка передние зубы копытного зверя, чтобы ребенок вырос мастером-охотником» (эвенки [Фольклор., 1971, № 2, № 37]). Необходимо отметить, что так мотивируются только предписания, запреты с положительной мотивировкой не встречаются.

Закономерным кажется и то, что не было обнаружено ни одного текста, где положительная и отрицательная (негативная) мотивировки дополняли бы друг друга. Дело здесь, видимо, в следующем: информация о том, в чем заключается иной (благоприятный или неблагоприятный) результат, уже наличествует в тексте правила на смысловом уровне. Например: «Нельзя вслух удивляться ни чужому, ни своему улову...» (эвенки [Николаев, 1964, с. 196]); нарушишь – «улова больше не станет», выполнишь – значит, должен быть улов. «Положи в колыбель птичку, чтобы сын не болел» (эвенки [Фольклор., 1971, № 84]); выполнишь – сын не будет болеть, нарушишь –

может заболеть. Совершенно очевидно, что и результат выполнения правила, и результат его нарушения непременно касаются одного и того же (в приведенных примерах – улова и здоровья ребенка). Результат, заложенный в тексте правила на смысловом уровне, принципиально не может отличаться (кроме смены знака +/-) от того, о котором говорится в мотивирующей части. Мы видим здесь, что архаическому мышлению, так же как логике Оккама, чуждо стремление умножать принципы без необходимости, что отчетливо проявляется в организации кодекса правил, регламентирующих человеческое поведение.

Один из принципов организации кодекса правил —использование различных способов преподнесения информации, разных дидактических приемов. При анализе текстов мы сталкиваемся с тем, что информация может преподноситься в них в виде категорических предписаний без объяснений; правило может мотивироваться предельно абстрактно («будет несчастье») или, наоборот, очень конкретно, апеллируя к определенным жизненным интересам адресата, учитывая эти интересы. Правило может пугать тем страшным, что произойдет, если его нарушить, а может прельщать, указывая на то хорошее, что ждет выполнившего; может просто оценивать действия ослушника («грех!»), а может указывать на того, кто его за это накажет. Т.В. Цивьян пишет по этому поводу: «И абстрактное, и конкретное “работают” для одной и той же цели. В ряде случаев выполнению правила помогает именно непосредственный, наглядный результат... В других случаях, напротив, тому же самому способствует отвлеченное и пугающее своей неопределенностью *грешно*» [Цивьян, 1985, с. 170].

Все эти приемы, очень схожие с соответствующими приемами в воспитании детей (ср., в частности, формулы запугивания, где также присутствует риторика [Санникова, 1994, с. 57–58]), направлены на то, чтобы обеспечить выполнение запретов и предписаний, гарантировать правильное поведение человека в его социальном и природном окружении. Кроме того, существуют разработанные традицией способы усиления эффективности воздействия правил. Это, во-первых, использование различных видов мотивировки в одном тексте: «Повесь голову медведя. Если выбросишь, рассердится; когда будешь охотиться, произойдет несчастье или (медведь) не попадется» (эвенки [Фольклор., 1971, № 16]); «Когда ходишь по тайге, свистеть нельзя – запрещено, грех! Зверь перестанет попадаться в

ловушки» (орочи [Аврорин и Лебедева, 1978, с. 121]); «Нельзя вынимать вареное мясо дичи из котла, поддевая острыми предметами, – дичь будет уходить от охотника или хищники в первую очередь поранят охотника в глаза» (эвенки [Николаев, 1964, с. 192]). Сюда же можно отнести и случаи, когда в качестве мотивировки правила используется сюжетное повествование. Это может быть конкретный пример, подтверждающий правило (быличка), или же в нарративе повествуется о том, как и почему правило было установлено (предание, притча). Однако сюжетные повествования заслуживают специального исследования. Здесь отметим лишь такой момент: во многих случаях информация, содержащаяся в мотивирующей части правила, не совпадает с тем, о чем рассказывается в нарративе. Например, запреты убивать комаров или грызть хрящ лопаточной кости в правилах мотивируются максимально абстрактно: «будет несчастье»; в нарративах же эта формулировка уточняется, конкретизируется: повествуется о том, что нарушителя до смерти закусали комары (эвены [Санги, 1985, с. 200]), или говорится, что человек, который когда-то грыз упомянутый хрящ, проклял своего дядю, отчего последний и умер (эвены [Николаев, 1964, с. 197]). В связи с этим можно предположить, что при описании последствий выполнения/нарушения правила существует предел конкретизации: текст правила, очевидно, должен быть организован таким образом, чтобы иметь воздействие на возможно большую аудиторию, быть эффективным для многих.

Необходимо отметить и один из стилистических приемов, назначение которого, как кажется, также состоит в том, чтобы усилить эффективность воздействия правил: как следует из большинства текстов запретов, возмездие настигает нарушителя в особо значимые, ответственные моменты его жизни. Так, например, считается, что мальчикам нельзя есть хвостовую часть оленя или лося, так как «когда на охоту пойдет **в первый раз**, ему все время будет казаться, будто кто-то идет сзади и молодой охотник будет пугаться» (негидальцы [Цинциус, 1971, с. 171; выделено мной. – О. Х.]); «Детям нельзя есть подреберье животных – заболеют воспалением легких: мальчик, **когда станет охотником**; девочка, когда вырастет, **во время родов**»; «Молодым и детям нельзя есть брюшину медведя – начнутся судороги у мужчины **на охоте в ответственный момент**, а у женщины – **во время родов**»; «Детям нельзя есть селезенку – **в ответственный момент** заболит селезенка» (эвенки [Николаев,

1964, с. 190, с. 191, с. 194; выделено мной. – *О. Х.*]); «Женщина не должна перешагивать через топор, скребок, нож: **когда будет рожать**, ей будет плохо» (эвенки [Фольклор., 1971, № 126; выделено мной. – *О. Х.*]); «Толстую жилу нельзя есть: сделаются судороги, и в такое время, **когда будешь торопиться больше всего**» (якуты [Худяков, 1969, с. 301; выделено мной. – *О. Х.*]).

Как исключение отметим некоторые якутские тексты, где предполагается, что возмездие настигает нарушителя запрета в загробной жизни: «Нельзя плевать кому-нибудь в лицо – после смерти придется вытирать»; «Кто при жизни крадет морды (верша, рыболовная снасть. – *О. Х.*), тот после смерти носит на себе железны морды» [Попов, 1949, с. 321]. Подобные правила подразумевают, что человек, выполняющий их, проектирует свою будущую благополучную жизнь в ином мире. Здесь, видимо, сказывается влияние христианизации, так как для сибирских архаических традиций этическое осмысление оппозиции этот мир/тот мир не характерно; соответственно и правила, моделирующие поведение человека в **этом** мире, не могут мотивироваться отсылкой к его будущему благополучию/неблагополучию на том свете. Человека, пренебрегшего правилом в земной жизни, возмездие ждет здесь же, на земле. Этому абсолютно не противоречат ни идеи, лежащие в основе определенных моментов похоронных обрядов (например, обычая оставлять покойному необходимые вещи, «души» ездовых животных – здесь речь идет о загробном благополучии **другого**), ни некоторые представления, связывающие тот и этот миры (нанайцы, например, верят, что «если жених и невеста явятся на Даисари (один из обрядов свадебного цикла. – *О. Х.*) в лучшей одежде, то и в Буни (после смерти) их ожидает жизнь постоянно в хорошей одежде» [Шимкевич, 1897а, с. 13]; нганасаны полагают, что представитель их народа, умерший на чужой земле, не попадет к своим родичам в Земле Мертвых [Попов, 1984, с. 75] и т. п. – в этих поверьях говорится отнюдь не о возмездии за нарушение правила).

Итак, на основании изложенного можно выделить следующие виды аргументации, характерные для правил: 1) негативная (указание на последствия нарушения правила); 2) позитивная (описание благоприятного результата выполнения); 3) эмоциональная и/или нравственная оценка; 4) отсылка к мнению (точке зрения) значимого персонажа; 5) преувеличение значения (отсылка к особо важным ситуациям в мотивирующей части правила); 6) ссылка на авторитет

традиции (в тех случаях, когда в мотивирующей части раскрывается мифологический смысл запретного или предписанного действия). Наконец, можно предположить наличие и такого вида аргументации, как подразумеваемая ссылка на авторитет человека, который правило преподносит. Хотя сведения об этом могут быть извлечены только из контекста, а не из самого текста, представляется, тем не менее, что этот вид аргументации влияет на организацию текста правила, в частности, позволяет обойтись без мотивирующей части.

Здесь отмечены только те способы аргументации, которые непосредственно отражаются на организации текстов. Случаи, когда с целью подтверждения правила приводятся сюжетные повествования, и соответствующие таким случаям виды аргументации требуют отдельного исследования.

Перейдем к рассмотрению такого важного момента, как способ связи левой и правой частей правила. В данном контексте нас будут интересовать не семантические и синтаксические аспекты этой связи, которые анализируются во многих лингвистических работах (см., например, [Цивьян, 1985, 1993; Толстая, 1992, 1994; Санникова, 1994]), а ее прагматический аспект. С этой точки зрения связь левой и правой частей правила выражается в «ответе» (награде/наказании) на правильное/неправильное поведение человека. (Ю.Б. Симченко, например, так и передает по-русски смысл нгансанского понятия *нгянкары*: «поступок, влекущий за собой наказание» [Симченко, 1996, с. 76]). Если это так, то правила, независимо от их содержания, на более глубинном уровне представляют собой описание ситуации взаимодействия, в которой каждая из сторон поступает определенным образом: человек – выполняет или нарушает правила, другая сторона – награждает или наказывает за это человека. Возникает закономерный вопрос: **кто** награждает и наказывает человека за его поведение? Логично было бы предположить – тот, кто правила установил и обязал людей выполнять их, т. е. тот, кто считается адресантом правил. Посмотрим, так ли это.

Прежде всего необходимо выяснить, кто считается адресантом правил. Из самих текстов эту информацию получить невозможно, поэтому обратимся к контексту. В своих комментариях к текстам правил носители традиции чаще всего ссылаются не на того, кто правила установил, а на авторитет либо предшествующих поколений («так старики говорили»; чукчи [Симченко, 1993б, с. 45]), либо

этнической группы («вот что говорят орочи...» [Аврорин и Лебедева, 1978, с. 119], «так нивхи сказывают» [Крейнович, 1987, с. 115]). Лишь в некоторых случаях указывают на отдельных людей (прежде всего шаманов) как на авторов текстов запретов и предписаний [Симченко, 1996, с. 169–170] или даже как на учредителей обычаев (см. [Худяков, 1969, с. 112; Кулаковский, 1979, с. 295–296]). Приводимый А.Е. Кулаковским один из якутских терминов для обозначения запретов совпадает с названием высших божеств *айыы* [Кулаковский, 1979, с. 67]. Очень интересно наблюдение Г.М. Василевич о том, что эвенкийские правила *иты* считались завещанными людям божествами [Василевич, 1969, с. 230]. К сожалению, это единственное известное нам подобное наблюдение. Гораздо больше информации относительно адресантов правил можно получить из сюжетных повествований. Исследователями уже отмечалось, что для некоторых формул правил существуют нарративные параллели (см. [Алексеев, 1970, с. 45]). Так, эвенкийские и селькупские предписания относительно свежевания медведя и захоронения его останков, запреты на поедание женщинами определенных частей туши медведя основаны на мифологическом предании о медведе, который был сыном женщины и медведя (эвенки) или божества Торума (селькупы) и который завещал, погибая от руки человека, эти правила людям [Василевич, 1936, с. 17–18; Головнев, 1995, с. 266]. Преданием о Кайгусе, хозяине леса, осмысляется ряд кетских правил [Алексеев, 1960, с. 90–105]. Некоторым нганасанским и мансийским запретам и предписаниям также соответствуют предания, где действуют мифологические персонажи, установившие эти правила [Симченко, 1996, с. 94–97; Попов, 1984, с. 18–19; Источники..., 1987, с. 194, с. 211]. И.А. Худяков отмечал, что сюжетные повествования осмысливают поверья и обычаи якутов [Худяков, 1969, с. 372].

Таким образом, информацию о том, кто установил правило, можно извлечь либо из контекста (комментария рассказчика), либо из нарратива, где установление обосновывается сюжетно. Сами же правила, ввиду, во-первых, их жанровой интенции (сообщить о том, что делать нужно, а что нельзя) и, во-вторых, необходимости быть удобными для запоминания и передачи, а значит, краткими, содержат, по выражению Т.В. Цивьян, лишь «экстракт сообщения» [Цивьян, 1985, с. 175]; всяческие подробные объяснения и связки в них должны быть опущены. Фигуре адресанта правила, таким образом, пет места в тексте. Это, однако, не относится к тем персона-

жам, которые награждают и наказывают, т. е. отвечают на поведение человека: хоть и нечасто, но такие персонажи появляются в самом тексте правила, в его мотивирующей части. Совершенно очевидно, что эти персонажи в абсолютном большинстве случаев не могут считаться адресантами правил. Постараемся это обосновать. Прежде всего рассмотрим, что это за персонажи и как они представлены в текстах.

Как уже отмечалось, появление награждающих/наказывающих субъектов в самом тексте – явление достаточно редкое; почти никогда они не фигурируют в тех правилах, которые можно назвать чисто социальными установлениями (как исключение отметим единственный якутский текст: «Нельзя жадничать – “абасы” (злой дух. – *О. Х.*) из-за речки подаст ушканью ножку» [Попов, 1949, с. 292]). По словам Ю.Б. Симченко, традиционные верования нганасан «включали представления о наказании со стороны сверхъестественных сил за нарушение экзогамных установлений. Однако кто именно из пантеона карает за нарушение экзогамии, выяснить не удалось. Все информаторы считали наказание прямым следствием содеянному, но никто не мог назвать нгуо (божество. – *О. Х.*), в компетенцию которого это наказание входило. В качестве следствия все называли заболевание гениталий, которое в итоге приводит к смерти» [Симченко, 1996, с. 88]. Исследователь делает вывод, что «обычно наказание вследствие недопустимого проступка было постулировано и не аргументировалось ничем» [Симченко, 1996, с. 93]. Столь же трудно установить, кто карает, например, женщину за недопустимые проступки, вследствие чего болеет или гибнет ее ребенок. Но все же во всех них случаях выяснить, кто именно наказывает, не невозможно – для этого необходимо вскрыть глубинную мифологическую мотивированность правила, восстановить его мифологический прототип (см., например, анализ семантики румынских правил, проведенный Т.В. Цивьян [Цивьян, 1985, с. 175–176]).

Обратимся к текстам, где фигурируют интересующие нас персонажи. В большинстве своем это тексты, описывающие ситуации контакта человека с различными элементами природного (а не социального) окружения: промысловыми и иными животными, частями их тел, огнем, деревьями и т. п. В некоторых таких текстах просто отмечаются вкусы и пристрастия персонажей, на чью точку зрения правило ссылается в своей мотивирующей части: «Нельзя помешивать огонь острым предметом – не любит дух-хозяин огня»

(эвены [Николаев, 1964, с. 199]); в других описываются последствия нарушения правила для этих персонажей: «Не переходи через малу, заболит дух-хозяин дома»; «Не клади нож острием к огню, поранишь ноги бабушке-огню» (эвенки [Фольклор., 1971, № 70, № 68]) – или их эмоциональная реакция: «Нельзя называть местность, в которой живешь, – обидится дух-хозяин местности» (якуты [Попов, 1949, с. 292]); «Устроив хороший лабаз, надо похоронить кости медведя (на нем). Если не похоронишь, медведь рассердится» (эвенки [Фольклор., 1971, № 25]). С эмоциональной реакцией персонажа могут увязываться его дальнейшие действия: «Мех и старую шкуру медведя нельзя бросать в огонь – медведь рассердится и отомстит» (эвенки [Василевич, 1971, с. 159]). Наконец, в ряде текстов прямо указывается, что наказание за невыполнение правила должно исходить именно от тех персонажей, чьими интересами пренебрег человек: «Нельзя ссориться, ругаться, произносить плохие слова около огня очага – дух огня накажет» (эвены [Санги, 1985, с. 200]); «Нельзя убивать хищных птиц – проклянут» (эвенки [Николаев, 1964, с. 193]); «Смотря на летящих гусей или журавлей, нельзя говорить: “Вот бы их съесть” – проклинают» (якуты [Попов, 1949, с. 295]); «Если ты будешь убивать комаров, они и тебя и твоих оленей закусуют» (ненцы [Головнев, 1995, с. 311]). У ульчей существовал запрет бросать камни и палки в реку во время ледохода. Считалось, что разгневанный «хозяин воды» может взять к себе (утопить) провинившегося человека [Куйсали, 1980, с. 72].

Сюда же можно отнести и случаи, подобные описанному несколькими страницами выше, когда одно правило в разных текстах имеет различные мотивировки, сравнение которых позволяет нам понять, что дурные последствия для нарушителя правила связываются в народном сознании с ответными действиями неудовлетворенного партнера по взаимодействию. Ср. также мотивировки эвенкийских правил поведения по отношению к огню: «Не бросай в огонь иголку – подавится дух-хозяин огня»; «Не шевели огонь ножом – ранишь ноги бабушке-огню, рассердится»; «Не плюй в огонь. Если плюнешь, будет рана. Если плюнешь, заболит язык»;

«Нельзя позволять ребенку мочиться около костра. Помочиться – будет недержание мочи» [Фольклор., 1971, № 67, № 64, № 63, № 95]. Очевидно, что последствия для нарушителя этих запретов связываются (в некоторых случаях – эксплицитно, чаще же – имплицитно) с ответными действиями духа-хозяина огня. Еще более

это заметно в таких случаях, когда в рамках одного текста и постулируется наказание, исходящее от определенного персонажа, и описывается, в чем оно будет заключаться: «Нельзя без надобности разорять гнезда любых птиц и разбивать их яйца – в результате их проклятия можно заболеть тяжелой кожно-костной болезнью или бесплодием»; «Нельзя убивать ворона – проклянет, вследствие чего могут заболеть глаза и суставы» (эвенки [Николаев, 1964, с. 193]).

В текстах с более развернутой мотивирующей частью перед нами появляются персонажи иного, более высокого уровня: духи-хозяева промысловых животных, другие божества и духи, которые считаются благожелательными. В этих случаях человек, выполняющий или нарушающий правило, вступает во взаимодействие именно с этими персонажами, именно они наказывают или награждают человека (отвечают на его действия): «После привоза на быке сена или дров дровни обязательно следует опрокидывать, иначе бык в своей упряжи идет к “ајысыт’у” и жалуется на своего хозяина» (якуты [Попов, 1949, с. 293]); «Голову и кости медведя сложи в том порядке, как было (в живом), и заложи за ветку в направлении к солнцу; если устроишь чуки (похороны на дереве), дух-хозяин верхнего мира потом до самой смерти будет посылать зверя (давать мясо)» (эвенки [Фольклор., 1971, № 3]). Запрет употреблять в пищу волчье и медвежье мясо нганасаны обосновывали тем, что волк – это *нгуляда* – зверь, близкий к *нгуо* (небожителям), а медведь – *дямада*, родня «первым имеющим горло». Есть их не решались из-за того, что это может повлечь различные кары со стороны *нгуо* [Симченко, 1992, с. 73]. Необходимо заметить, что такие тексты встречаются крайне редко, «развертывание» мотивирующей части – явление, не характерное для правил.

Особо следует рассматривать правила, моделирующие поведение человека в ситуации контакта со злыми духами. Существуют две разновидности такого контакта. Один из них – происки самих духов, он происходит на человеческой «территории» (дом, двор, хлев и т. п.). Правила, которые надлежит выполнять в этих случаях человеку, направлены скорее на «профилактику» контакта, на то, чтобы этого контакта избежать. Здесь не только не может идти речь о награде человеку со стороны злокозненных существ, но не может быть и наказания: своим неправильным поведением человек может лишь спровоцировать злых духов, дать им возможность действовать во вред людям. В данном случае именно нарушитель правила учиты-

вает интересы злого существа; правила же предписывают пренебрегать их интересами. Нганасаны, например, считали, что *намтару'о* (покойники) «сами рожать не могут» и поэтому стремятся забрать к себе в Бодырбо-Моу (Землю Мертвых) детей живых. Правила предписывали всячески оберегать детей от этого: не пускать одних вечером и ночью на улицу и т. п. [Симченко, 1996, с. 114]. По той же причине, чтобы уберечься от *хальмера*, ненцы на ночь оставляли на пороге чума нож или топор [Головнев, 1995, с. 205]. В подобного рода текстах указанные персонажи могут упоминаться, например: нельзя прятаться в темноте – «за спиной прячется “абасы”»; ложась спать, нужно расстегивать все пуговицы на нижнем белье, «чтобы не вошел “абасы”» (якуты [Попов, 1949, с. 262]); «Не держи ночью дверь открытой. Если откроешь, войдет злой дух» (эвенки [Фольклор..., 1971, № 72]); «Нельзя одному ночевать в амбаре, а то ночью *юнги* (злые духи. – О. Х.) задавят» (ханты [Материалы..., 1978, с. 189], но обычно их старались не называть (якуты, например, считали, что произнесение слова *абаасы* уже вызывает появление духа; см. [Попов, 1949, с. 262]). Этим, видимо, и объясняется, что подавляющее большинство такого рода текстов имеет редуцированную форму (например: «Ночью не стриги ногтей»; «Ночью ребенка нельзя выносить на улицу» (эвенки [Фольклор..., 1971, № 74, № 129]); «Нельзя шуметь вечером» (эвены [Николаев, 1964, с. 199]); «Вечером нельзя выглядывать в окно на улицу» (ханты [Материалы..., 1978, с. 189] и т. п.).

Совершенно иная ситуация возникает, когда сам человек вторгается на «территорию» злого духа. О награде здесь также речи нет (если только не считать наградой благополучное разрешение ситуации вследствие «пассивного» поведения зловредного существа), но идея возмездия со стороны последнего за неправильное поведение человека присутствует. Правила, моделирующие поведение человека в такой ситуации, предписывают учитывать интересы духа; наказание следует за пренебрежением этими интересами. Так, например, согласно установлениям нганасан, проходя мимо ледовок (захоронений), полагалось оставлять *намтару'о* еды и табаку, иначе он обидится. Строжайше запрещалось даже трогать те вещи, которые оставлялись покойнику; нарушителя этого правила ждала месть со стороны покойника, который забирал его в Бодырбо-Моу [Симченко, 1996, с. 116–118]. Ненцы говорят, что нельзя бить собак (собака считается вместилищем *нгылека* – злого духа), «если ударить собаку, злой дух на тебя перейдет или еще как-то навредит»

(полевые материалы автора). Интересно, что при изложении текстов правил, описывающих подобные ситуации, носители традиции обычно безбоязненно упоминают данных персонажей.

Наконец, необходимо особо отметить правила, авторство которых приписывается шаманам. Особенность этих текстов в том, что, будучи продуктом индивидуального творчества («шаманское мифотворчество глубоко индивидуально», – отмечал Ю.Б. Симченко [Симченко, 1996, с. 182]), они, в отличие от тех правил, которые входят в «общий» кодекс, обязательно содержат в себе указание на награждающего/наказывающего субъекта. См., например: «Ламбоко Горнок сообщал о словах шамана Дюходэ следующее: “Кула – ворон – это собака у Коча (духа болезни. – О. Х.). Как Коча к оленям или людям придет, то Кула прилетает – мертвых ест. Убивать Кула нельзя – Коча сердиться будет, как будто ее собаку убили...”. Нюля Турдагин рассказывал о поучениях шамана, имени которого вспомнить не мог: “Щука – это шаманская дямада (дух, дух-помощник шамана. – О. Х.). Щуку убивать нельзя... Она Сюдю-нгуо (Корь?) товарищ, как собака. Убьешь нарочно Щуку, умрешь – Сюдю-нгуо убьет...”» (нганасаны [Симченко, 1996, с. 168]).

Итак, на основании изложенного мы можем сделать следующий вывод: награждают или наказывают человека те субъекты, в отношении с которыми человек вступает, выполняя или нарушая правила. Именно эти субъекты реагируют на поведение человека, и главный критерий, определяющий их реакцию, – учел или не учел человек их точку зрения, уважил их интересы или же пренебрег ими. Список этих субъектов можно представить иерархически: а) объекты промысла и иные представители фауны; б) духи-покровители, близкие к человеку, – дух-хозяин дома, дух очага, семейные и личные охранители и т. п.; в) зловерные духи; г) духи-хозяева промысловых животных (якутск. *эсэкээн*, ненецк. *ерв*, ороцк. *эдэн*), духи-хозяева местности (якутск. *иччи*, нивхск. *ыз*, нганас. *барба*); д) «высшие» божества и духи – ороцкий Буа, нивхский Курн, эвенкийский Сэвэки, Матери Природы у нганасан и т. д. Как можно предположить, лишь персонажи последних двух групп сближаются с фигурами адресантов правил, насколько о последних можно судить по нарративам; в остальных случаях, а их, судя по текстам правил, подавляющее большинство, фигуры адресантов правил и тех, кто наказывает за нарушение правил, не совпадают. В самом деле, невозможно представить, чтобы авторами установлений считались

злые духи или промысловые животные, о чем можно судить хотя бы потому, что и те, и другие представлялись полностью подвластными существам более высокого ранга (см. [Попов, 1949, с. 262], а также некоторые из приведенных выше примеров). Можно предположить, что установивший правила обеспечил первоначальный миропорядок. Карает же за нарушение человеком этого порядка тот субъект, частными интересами которого человек пренебрег (собственно говоря, именно поэтому здесь более уместен термин «возмездие», нежели «наказание»).

Человеческое поведение, таким образом, регулируется в круге взаимодействий, а главным определяющим моментом здесь является учет точки зрения партнера человека по взаимодействию. Интересно, что этого своего партнера, в том случае, если он нарушил свои обязанности по отношению к человеку, карает именно человек. Так, например, негидальцы, в случае если медведь насмерть задирает человека, разыскивали этого медведя и безо всякой почтительности и осторожности убивали [Цинциус, 1971, с. 199]; так же поступали селькупы [Головнев, 1995, с. 267]. У нганасан все нарушения правил поведения человека по отношению к *койка* (талисманам, а также семейным охранителям) считались *неянкары* и влекли за собой возмездие со стороны *койка*. Однако в том случае, если сам *койка* не выполнял своих обязанностей по отношению к человеку, последний наказывал его – ругал, лишал приношений [Симченко, 1996, с. 87; Попов, 1984, с. 70]. Селькупы наказывали (били, лишали пищи, одежды и даже выбрасывали) кукол *чорга* (изображения духов-хранителей), если последние плохо заботились о своих подопечных – не помогали на охоте и т. п. [Пелих, 1980, с. 68–69]. Точно так же строились отношения людей с их талисманами у эвенов, эвенков, якутов [Николаев, 1964, с. 171–172].

Таким образом, адресант правила в большинстве случаев предстает как некий *deus otiosus*, как «внешняя точка» установленного им круга взаимодействий. Собственно говоря, это и есть олицетворенный изначальный миропорядок, *ыйаага оннук* – «ненарушимое предопределение» (якуты [Попов, 1949, с. 262]). Кстати, ненецкий термин *су*, которым обозначаются правила, имеет также значение «предопределенность», «предназначенность» [Гулевский, 1993, с. 147]. Между прочим, тут могут быть объяснены отмеченные выше трудности, с которыми исследователи сталкиваются при попытке выяснить, кто же из пантеона карает, например, за наруше-

ние экзогамии, убийство и т. д. Хорошо известно, что во многих архаических традициях просто нет верховного божества, т. е. изначальный миропорядок не персонифицирован (приведу характерное высказывание ненца Ю.К. Вэлла-Айваседа: то, что Нум – ненецкий верховный бог, он узнал из книжек. «Прежде Нум был просто небом, природой, погодой...» [Головнев, 1995, с. 380]). Следовательно, чтобы указанных трудностей избежать, необходимо провести различие между тем, кто правило установил, и тем, кто наказывает за его нарушение. Г.Н. Грачева, например, отмечает, что возмездие, по представлениям нганасан, должно последовать не от высшего божества (т. е. адресанта правила), «а от конкретного невидимого существа, по отношению к которому совершен проступок» [Грачева, 1979, с. 42; выделено мной. – О. Х.]. То есть в народном сознании наказание за невыполнение правила лишь тогда отчетливо связывается с ответными действиями высших божеств, когда человек задевает интересы последних; только в этих случаях фигуры адресанта правила и отвечающего существа совпадают. Поэтому неудивительно, что информанты проявили «крайне аморфные, неопределенные представления», когда их спрашивали, кто из пантеона карает за нарушение чисто социальных установлений [Симченко, 1996, с. 93]. В то же время представление о том, что правила, в том числе и социальные установления, имеют адресанта (пусть во многих случаях не персонифицированного), что они кем-то установлены и завещаны людям, вполне явственно прослеживается в мировоззрении носителей сибирских культур (см. [Симченко, 1996, с. 187–188; Попов, 1984, с. 18–19; Василевич, 1959, с. 176, с. 186]). Именно это представление заставляет носителей традиции воспринимать правила как священные установления (сакральность текстов заключается в придании им статуса сообщения, отправленного божествами людям [Новик, 1986, с. 44–45]). Мы можем увидеть в этом еще один способ аргументации, еще один прием, «работающий» на эффективность воздействия правил.

Рассмотрим далее тексты, в которых указывается способ предотвращения нежелательных последствий нарушения правила, способ избежать возмездия за совершенный проступок. В таких текстах описываются два вида ситуаций: во-первых, случаи неумышленного нарушения правила, во-вторых, ситуации, когда проступок совершается сознательно. В первом случае описание способа противодействия включается в один текст с запретом; во втором случае прямого

указания на запретность действия нет, здесь мы имеем дело с предписаниями соблюдать определенные условности при совершении необходимых действий, чтобы не навлечь гнев «значимых других».

Такие тексты в еще большей степени проливают свет на коммуникативную природу правил: анализ их показывает, что не только последствия выполнения или нарушения правила воспринимаются как ответ определенного существа на человеческий поступок, но и действия человека рассматриваются как **сообщения, направленные определенному адресату**. Иными словами, способ избежать возмездия заключается в передаче субъекту, интересами которого пренебрег человек, особого сообщения. Средства кодирования этого сообщения могут быть различными – наряду с вербальным кодом используются акциональный и реальный (вещный) коды. Разделим тексты на группы в соответствии с характером сообщения.

I. Человек не признается в совершении действия.

1. «Это сделал не я» (замена субъекта действия): «Нельзя срубить деревья, на которых имеются наросты, – будет пурга иди ненастье. Если срубили, тогда обязательно надо уколоть иголкой в срубленное место» (эвены [Санги, 1985, с. 200]). Здесь «магическое» действие с иглой представляет собой сообщение человека: «виновата игла, а не я». У эвенков при свеживании медведя предписывалось имитировать диалог с ним: человек, представляющий медведя, говорил: «Какие тут люди?», а свежующий отвечал: «Остяк (или юрак, якут, русский)». Чтобы не ссориться с медведем, нельзя было говорить «эвенк» [Василевич, 1971, с. 161]. Селькуп, убив медведя, обязан был обратиться к нему с такими словами: «“Выкамы” – младший брат мой, не гневайся на меня, это не я убил, а убило тебя ружье, сделанное русскими, а не мною. Так что вины на мне нет, и ты иди спокойно в Землю мертвых, в Нижний мир, не тая на меня обиды». Раньше, когда у селькупов не было ружей, охотник, добыв медведя, произносил такие слова: «“Выкамы” или “тынямы” – младший брат мой! Не гневайся на меня, это не я убил тебя, а стрела воткнулась в тебя, так как перья орла направили ее в тебя. Это не я убил тебя» (считалось, что орел сильнее медведя и ему медвежий гнев не страшен) [Симченко, 1995, с. 54–55]. Когда собаки облаивают медведя (что запрещается правилами), мансийский охотник «скрывает их в разговоре, говоря не *амп* или *кути*, а *леегын утыт* (“с хвостами”))» [Источники..., 1987, с. 39–40].

2. «Я сделал не это»:

а) замена предиката. Например, нанаец, убив ястреба, нес его глаза беременной женщине, которая их проглатывала (считалось, что это принесет удачу ее будущему ребенку). При этом говорили не *лунгури* – «глотать», а *дзяаури* – «прятать», так как женщине нельзя было есть глаза ястреба, и даже говорить, что женщина проглотила глаз, считалось грехом [Шимкевич, 1897а, с. 8];

б) замена объекта действия. Якуты, «убивая стельную корову или жеребую кобылу, при отделении плода место соединения режут вместе с травинкой, иначе коровы перестают телиться, а кобылы – жеребиться» [Попов, 1949, с. 293]. В данном случае человек делает вид, что режет траву.

3. «Я ничего не сделал»:

а) «все произошло случайно». У якутов, «если случалось, что рысь попадала в ловушку, охотник, перед тем, как взять зверя, притворно плакал, говоря: “Вот жаль-то, что благородный зверь темного леса погиб, забежав сюда”» [Попов, 1949, с. 286]. У ненцев запрещалось бить и тем более убивать собак (*нгылека* – злых духов). В то же время считалось недопустимым, чтобы собака умерла своей смертью – *нгылека* и в этом случае мог навредить человеку. Проблему решали следующим образом: отправляясь в путь, ненец привязывал старую собаку мертвой петлей за шею к нарте, а по приезде говорил: «Ой, у меня умерла собака» (устное сообщение этнолога Ю.Н. Квашнина);

б) «ничего не произошло вообще». В этом случае человек стремился пресечь возможную передачу нежелательной информации. Так, эвены считали, что грешно убивать орла и ворона, а «если кто-нибудь убил их случайно, то должен был подвесить их на дерево вниз головой, зацепив за анальное отверстие». Такой акт объясняли тем, что мертвые птицы «из-за стыда не должны были идти жаловаться на охотника» [Николаев, 1964, с. 198]. Стремлением пресечь передачу сообщения можно, видимо, рассматривать и такой способ противодействия нежелательным последствиям нарушения правила, как очищение: «Женщине нельзя наступать или перешагивать через рыболовные и охотничьи снасти. От этого охотник удачу теряет. Если баба перешагнула через ружье – в зверя никогда не попадешь. Над огнем ружье поддержишь – снова удача вернется» (ханты [Материалы..., 1978, с. 186]).

II. Человек признается в совершении действия, но отрицает свою вину, утверждая, что его вынудило так поступить поведение партнера по взаимодействию.

1. «Ты сам этого хотел» (перенос инициативы): «Пока люди едят медвежье мясо, в пасть убитого медведя следует положить несколько кусков его же мяса, так как потом, когда медведь пожалуется на охотников, он сам будет выглядеть соучастником» (эвенки [Николаев, 1964, с. 192]). Чукча, найдя мухомор и готовясь его выкопать, обращался к нему с такими словами: «Это ты меня звал. Я чуть было мимо не прошел... так бы и ушел, если бы ты меня не позвал». Цель этого обращения – убедить *хванак* (мухомор) в том, что его собираются выкопать и съесть лишь потому, что этого хочет сам *хванак*, а человек просто исполняет его желание [Симченко, 1993б, с. 44, с. 49].

2. «Я отвечаю на твой поступок» (перекладывание вины). Якуты считали, что «если кто-нибудь убьет ворона, то душа последнего летит к своему отцу Хара Сылгылаах’у с жалобой на обидчика. Тогда этот бог карает обидчика-охотника, насылая на него ужасную болезнь. Чтобы избежать беды, охотник прибегает к следующей хитрости: убив ворона, он кладет ему в рот что-нибудь из частей тела белого животного (горностая, зайца...), кладет вместе с клочком шкуры. Когда ворон является к отцу с жалобой, последний вызывает на суд “кут”-душу провинившегося во время сна. При допросе на суде “кут”-душа оправдывается тем, что будто он убил ворона за постоянное воровство его добычи... причем “кут” указывает на вложенные в рот ворона части животного как на вещественное доказательство... После такого объяснения Хара Сылгылаах прощает охотнику его обиду, считая первым зачинщиком своего сына» [Кулаковский, 1979, с. 20–21].

III. Человек признает свою вину и просит о прощении.

Сообщения такого типа в большинстве случаев передаются с помощью реального (вещного) кода: человек как бы «откупается», платит своего рода «штраф». Например, селькупы всегда открывали запоры на реках в период нереста рыбы, ловили только отнерестившуюся. «Если и попадет икраяная – сразу жертву Матери рыб давали – прощения просили» [Симченко, 1995, с. 130–131]. У нганасан большим грехом считалось убить гуся или утку в период появления птенцов. Если же это случалось по каким-то причинам, то приносились искупительные жертвы Депту-Нямы – Матери гусей [Симченко, 1992, с. 19].

При передаче подобного сообщения может быть использован и акциональный код. Например, у якутов большим грехом считалось

убить орла. Верили, что убитый орел летит к божеству Хотой Айыы и жалуется на обидчика. В ответ Хотой Айыы насылает на человека смертельную болезнь. Чтобы избежать возмездия, человек, случайно убивший орла, поступает следующим образом: обертывает пищу в чистую бересту, идет с ней в лес, устраивает высоко на дереве лабаз и кладет туда мертвого орла со словами: «Великий дедушка-господин! Возвратись к своим создавшим предкам, не гневаясь на меня: я поднял твои серебряные кости, я положил в лабаз твои медные кости!» [Кулаковский, 1979, с. 92]. Когда якутский охотник убивал рысь, зверя с почестями принимали в селении, где он «гостил» в течение трех дней. Потом шкуру снимали, а труп помещали в закрытый ящик, чтобы не тронули птицы и звери, и ставили на дерево. Целью этих обрядов было защитить охотника от возмездия (*сэм*) [Попов, 1949, с. 286]. Надо заметить, что разделение способов предотвращения несчастья на группы носит по преимуществу формальный характер; в конкретном тексте могут сочетаться признаки разных групп. Например, человек мог признаваться в совершении действия и вместе с тем утверждать, что это произошло случайно: «Конди'е – сову убивать нельзя. Сова – это Дямада. Если сову кто убьет, то ее надо головой в сторону леса класть и говорить: “Я не виноват. Это я не нарочно”» (нганасаны [Симченко, 1996, с. 167–168]). Для нас важно, что и в этом случае способ противодействия нежелательным последствиям осознается носителями традиции как реплика, адресованная человеком партнеру по взаимодействию.

Итак, на основании вышеизложенного мы можем сделать следующий вывод: способ избежать возмездия, которое является следствием случайного или сознательного пренебрежения человеком интересами конкретного существа, заключается в передаче этому существу определенного сообщения, призванного убедить, что человек не виноват в совершении проступка и, следовательно, не должен понести наказание. Это означает, что правила, описывая способы противодействия, тем самым рекомендуют отправлять определенного рода сообщения конкретным адресатам, т. е. в правилах моделируется поведение человека как участника коммуникативного акта в роли адресанта сообщения. Данное положение заставляет нас по-новому взглянуть на другие тексты этого типа: видимо, и в них человек выступает как адресант сообщений.

В таком случае правила оказываются включенными в ситуацию коммуникации на двух уровнях: один из них (уровень внеш-

ней прагматической структуры) связан с восприятием правил как посланий, имеющих своего адресанта (изначальный миропорядок) и адресата (человек в его социальной роли). На уровне внутренней прагматической структуры правила представляют собой описание ситуаций взаимодействия человека с конкретным существом (человеком, животным, персонажем актуальных верований). На этом уровне человек, выполняя или нарушая правило, становится адресантом сообщения, направленного определенному адресату (партнеру по взаимодействию). Действия последнего в таком случае было бы уместно рассматривать не как награду или наказание, а как ответное поведение, ориентированное на ожидания человека.

Представляется, что с этих позиций легче понять смысл некоторых текстов. Так, например, запрет «Живую рыбу нельзя выпускать обратно в воду, рыбы не станет» (эвенки [Николаев, 1964, с. 193]) можно истолковать следующим образом: дух-хозяин воды получает от человека сообщение: «рыба больше не нужна» и в ответ перестает ее посылать. Точно так же может быть понят запрет «Нельзя вслух удивляться ни чужому, ни своему улову – улова больше не станет» (эвенки [Николаев, 1964, с. 196]). Разница здесь только в способе кодирования сообщения: акциональный код в первом примере и вербальный – во втором. Указание на то, что действие человека воспринимается духом-хозяином охоты как адресованная ему реплика, содержится в следующем правиле: «Заканчивая есть любую дичину, нельзя говорить: “наелся” или “кончил” – не будет больше добычи. Следует сказать: “перестал есть”» (эвены [Николаев, 1964, с. 198]). Здесь подразумевается, что переставая посылать добычу, дух-хозяин поступает именно так, как того хочет человек, сообщивший ему, что он «наелся».

Таким образом, в ряде случаев ответное действие партнера определяет не столько его эмоциональная реакция (обида или удовлетворение), сколько получение им определенной информации о том, чего ждет от него человек.

И действительно, если рассмотреть с этой точки зрения правила, то окажется, что смысл многих из них заключается в запрете передавать нежелательные сообщения или в предписании передавать сообщения нужные, см., например: «Не следует произносить вслух имя волка – тотчас же появится в пределах кочевья» (эвенки [Николаев, 1964, с. 192]); «Не держи ночью дверь открытой. Если откроешь, пойдет злой дух»; «Убив зверя или медведя, принеси жертву со сло-

нами: «Подай зверя»» (эвенки [Фольклор., 1971, № 72, № 4]). В последнем примере сообщение передается двумя способами: реальный код дублируется вербальным.

На предотвращение нежелательных сообщений направлены и предписания употреблять эвфемистические названия животных во время охоты на них, причем создается впечатление, что в ряде случаев использование специального обозначения не столько служит тому, чтобы скрыть намерения человека, не передать животному информации о готовящейся или идущей на него охоте, сколько, наоборот, представляет собой передачу животному определенного сообщения, вынуждающего его на выгодное человеку ответное поведение. Само обозначение животного в таких случаях и есть это сообщение. Например: «Во время охоты на барсука называть его по имени нельзя – грешно! Нужно говорить *ojō* (буквально «поверхность». – О. Х.). В этом случае барсук будет ближе к поверхности, когда станешь раскапывать его нору» (орочи [Аврорин и Лебедева, 1978, с. 121]). Здесь предписание употреблять слово *ojō* указывает на способ, с помощью которого можно вызвать барсука на поверхность земли. Во время охоты на кабана орочи называют его *тэббэн'ику* («презренный»), так как считают, что кабан не станет нападать на человека, если узнает, что его презирают, не боятся [Аврорин и Лебедева, 1978, с. 39–40].

Одно и то же сообщение в зависимости от ситуации может считаться как нежелательным, так и необходимым, поэтому одни правила запрещают его передавать, другие, наоборот, предписывают. Например, в связи с такими текстами: «Нельзя использовать в качестве материала для одежды медвежью шкуру, будет преследовать медведь»; «На лесном складе вместе с вещами нельзя оставлять медвежью шкуру, склад будет разрушен медведем» (эвенки [Николаев, 1964, с. 192]) – уместно вспомнить представления об охотничьих талисманах: считалось, что талисман способен «повлиять на ответное поведение адресата своим видом (т. е. смыслом, интенциональностью): нивх, нашедший в тайге когти медведя, считал, что на следующий год медведь “притащит себя” к нему, “чтобы свои когти забрать”, а хантыйские охотники, имея при себе какую-либо часть животного, были уверены, что звери этой породы всегда будут сами приходиться под его выстрел» [Новик, 1996, с. 40]. Таким образом, человек использует талисман в качестве посредника при передаче желательного ему сообщения. В тех же случаях, когда не требуется

«ответ» на подобные сообщения, правила запрещают их передавать. То есть нежелательное сообщение есть не что иное, как сообщение лишнее, причем имеется в виду не только то, что сообщение может содержать лишнюю информацию (об этом предупреждает запрет шуметь во время охоты, чтобы не отпугнуть зверя, предписание говорить «иду в гости» вместо «иду на охоту» и т. п. правила), но и то, что сообщение может указывать на несуществующие намерения и ожидания его отправителя. В некоторых текстах об этом говорится прямо, см., например: «**Напрасно** в лесу изображения рисовать нельзя, свистеть тоже нельзя, иначе придет *Вор хум* (менкв.) (мифическое существо, живущее в лесу. – О. Х.)» (манси [Источники..., 1987, с. 160; выделено мной. – О. Х.]). Считается, что, будучи интерпретировано адресатом, сообщение обязательно вызовет с его стороны ответную реакцию, в данном случае нежелательную для отправителя.

Итак, анализируя правила, мы обнаруживаем в них повышенное внимание к тому, что составляет прагматическую сторону коммуникации. Человек в традиционных обществах Сибири не только все время рефлексировал своего реального или воображаемого партнера по взаимодействию, но и постоянно рассматривал свое собственное поведение с точки зрения этого партнера, причем не столько моральная оценка человеческих поступков, сколько смысл их для партнера представлялся наиболее важным моментом и составлял предмет особой заботы: правила корректировали поведение человека прежде всего с точки зрения того, как оно будет понято, интерпретировано. Возмездие за нарушение правила и награда за его выполнение воспринимались как ответные реплики в диалоге, который, однако, на этом не заканчивался: и несчастье (как следствие проступка человека по отношению к определенному существу), и благополучие (как знак его расположения) требовали от человека необходимых ритуальных действий – реплик, на которые вновь ожидался ответ (см. об этом [Новик, 1984; 1995б; 1995г]).

Положение классической этнографии, согласно которому архаический человек жил в постоянном напряжении, можно, таким образом, принять, но с оговоркой, что источником этого напряжения был не страх перед силами природы, а рефлексивность архаического мышления, когда не только «любая, в том числе и не знаковая, реальность воспринимается как реплика, несущая ожидания своего отправителя» [Новик, 1994, с. 157], но и свои собственные поступ-

ки человек рассматривает прежде всего с точки зрения того, какой смысл они имеют для партнера по взаимодействию, как они будут им интерпретированы и, соответственно, какой последует на них ответ.

Восприятие практически любого человеческого действия как знака, жеста (в интеракционистском смысле, т. е. как показателя намерений человека, см. [Шибутани, 1969, с. 122]) отчетливо прослеживается у народов Сибири и в сфере собственно человеческого общения – в речевом поведении, этикете и т. д. Для этой сферы характерна высокая степень стереотипизированности действий, тщательная разработанность акционального кода и очень осторожное обращение со словом. Особое отношение к слову, характерное для архаических культур вообще, основано на представлении о слове как о сакральном объекте или даже субъекте. Считается, что слово может быть более действенным, чем само действие, и поэтому с ним необходимо обращаться очень осторожно (см. [Иванов, 1975]). О таком восприятии слова говорится в пословицах, например: «Меньше слов сладко, много слов горько»; «Человеческое слово – что секира»; «Во многословии много и ошибок»; «Сказанное слово не бывает не услышанным» (якуты [Кулаковский, 1979, с. 108, с. 135, с. 205, с. 209]); «Слово – тот же нож без ножен: будь с ним очень осторожен» (нганасаны); «Как олень волка боится, так и люди болтливового человека боятся» (ненцы) [Левенко, 1991, с. 27, с. 22].

Данное представление о слове лежит в основе таких принципов социального поведения, как «экономия» слов в повседневной жизни и стремление не называть вещи их истинными именами. В коммуникативном поведении носителей сибирских традиций отчетливо прослеживается тенденция заменять по возможности слова их акциональным аналогом или же использовать иносказания, намеки. Именно эта тенденция, видимо, обусловила представление о красивой речи как о речи иносказательной (см. [Кулаковский, 1979, с. 128]), а в нганасанской традиции сложился даже особый иносказательный язык – *кэйнгэйрся*, на котором «нганасанская этика предписывала общаться в самых разнообразных ситуациях» [Симченко, 1996, с. 8], см. также [Долгих и Файнберг, 1960, с. 55; Хелимский 1995]. Такое отношение к слову в сибирских культурах коррелирует с тщательной разработанностью акционального кода в человеческом общении. Тексты, в которых описываются конвенциональные значения человеческих действий, будут рассмотрены в следующей

главе, Здесь отметим, что при существующем запрете прямо выражать свои намерения по отношению к партнеру по взаимодействию указанные особенности коммуникативного поведения направлены на то, чтобы избежать возможных недоразумений в процессе взаимодействия, гарантировать правильное истолкование любого жеста. При соблюдении правил коммуникативного поведения отправитель сообщения мог быть уверен, что не передаст получателю «лишний» модальный смысл.

Восприятие архаическим человеком проявлений окружающего мира как «значимых для себя» и собственных действий как «значимых для другого» ведет, как представляется, к отсутствию четко выраженных различий между ритуальным и неритуальным поведением, поскольку и то, и другое оказывается знаковым. Такие различия не актуальны для носителей традиции: в правилах, например, моделируется поведение и «бытовое», и «ритуальное», причем не дается никаких оснований для их разделения. Более того, некоторые исследователи приходят к выводу, что выделение обрядовой деятельности из ткани культуры не является, по-видимому, научно релевантным (в частности, по устному сообщению этнолога Е. Романовой, к такому выводу приводит анализ якутских материалов).

Гиперсемиотичность архаической культуры коррелирует с одним из основных принципов ее функционирования, а именно с установкой на то, чтобы не производить «шум», т. е. не отправлять «пустых», «лишних» сообщений, которые не отражают намерений отправителя или не учитывают ожиданий получателя. Фольклорные тексты, моделирующие поведение (и прежде всего правила), отчетливо выражают представление о том, что «просто так» ничего ни сказано, ни сделано быть не может.

Итак, нам становится ясен критерий, на основании которого в традиционных культурах Сибири поведение человека расценивалось как правильное или неправильное: верное поведение – это прежде всего поведение ответственное (предполагающее ответ), рефлексивное (учитывающее точку зрения партнера по взаимодействию). Ссылку на авторитет предшествующих поколений в определении того, как следует и как не следует поступать, можно, таким образом, рассматривать не как критерий, а как чрезвычайно эффективный способ аргументации.

Не вызывает сомнений, что «экологичность» архаических культур, о которой столько говорится в последнее время, основана имен-

но на рефлексивном отношении к окружающему миру, но не в современном понимании («сохраним природу для потомков»), а в том смысле, что весь окружающий человека мир был населен множеством реальных и воображаемых существ, у каждого из которых была своя жизнь и свои требующие уважения интересы. Отношения с природой воспринимались архаическим человеком как взаимоотношения партнеров по взаимодействию, требующие соблюдения определенных норм и правил, подчиненных так называемому принципу сотрудничества [ЛЭС, с. 390]. «Бережное обращение с природой» было, таким образом, ничем иным, как соблюдением «правил ведения разговора». Этот «разговор», как всякий акт коммуникации, предполагал, что его участники обмениваются репликами, т. е. обмениваются ролями отправляющего и принимающего сообщения.

В этом разделе были рассмотрены тексты, моделирующие поведение человека как адресанта сообщений. По-видимому, должны существовать и такие тексты, в которых моделируется роль человека как адресата сообщений. О фольклорно-речевом жанре, объединяющем такие тексты, о способах «обратной связи» речь пойдет в следующей главе.

Роль интерпретации в моделировании поведения: Приметы и гадания

Термином «приметы» мы будем называть такие малые фольклорные формы, как собственно приметы, толкования снов и некоторые другие виды текстов, основная прагматическая функция которых – информативная.

Следует оговорить, что употребление термина «примета» для обозначения текстов данного типа представляется не совсем верным. Исходя из народной терминологии, правильнее было бы использовать термин «знак» (слова, которыми у народов Сибири называются приметы: *пун* (ненецк.), *самэлки* (эвенк.), *хам* (эвенск.) и др., имеют прежде всего значения «знак», «признак», «метка», «ориентир» [ТМС, т. II, с. 60–61; Терещенко, 1965, с. 488]). Чтобы избежать смысловой неопределенности, воспользуемся утвердившимся в отечественной фольклористике термином «примета» (см. (Пермяков, 1975; Павлова, 1984)), но так как мы ориентируемся на автохтонную классификацию текстов, будем употреблять данный термин в несколько более широком, чем это принято в науке, смысле.

Говоря о народной терминологии, необходимо отметить существование особых терминов, которые переводятся на русский язык как «дурной знак», «плохая примета»: *вэнза* (ненецк.), *нгэлемук* (эвенк.), *гала* (негид.). В некоторых традициях специальными терминами обозначаются «хорошие приметы», например, *савадарцъ* (ненецк.) – «быть добрым знаком», «предвещать хорошее».

Приметы представляют собой однофразовые тексты, состоящие из двух частей. В левой содержится описание реальной ситуации или сна, в правой раскрывается смысл этой ситуации, сообщается, что она означает. Если в правой части текста употребляется будущее время – это примета-прогноз; тексты, в правой части которых используется настоящее или прошедшее время, будем называть приметами-толкованиями.

Приметы-прогнозы строятся по модели «если есть (было, будет) то-то, значит, будет то-то»: «Если с горящего камелька далеко отскочит крупный уголь, то это означает, что приедет издали ночующий гость»; «Правая бровь подергивается – к радости» (якуты [Кулаковский, 1979, с. 76, с. 77]); «Радужные круги вокруг солнца – будет

мороз» (эвенки [Фольклор., 1971, с. 321]); «Если видеть во сне, что амбар упал, – то последует смерть старой женщины» (нанайцы [Шимкевич, 1897а, с. 17]).

Приметы-толкования построены по модели «если есть то-то, значит, есть (было) то-то»: «Если что-либо прольешь – покойник пить хочет»; «Зачешется грудь – кто-то вспомнил» (эвенки [Фольклор., 1971, с. 322]); «Икать – кому-то повезло на охоте» (эвены [Николаев, 1964, с. 200]). К типу примет-толкований относятся и тексты, в которых речь идет о конвенциональных значениях человеческих действий, например: «Предложить отцу кисет означало посвататься к дочери» (эвены [Санги, 1985, с. 200]). Отметим, что носители традиции называют подобные тексты приметами (см. [Санги, 1985, с. 199–200]).

Итак, если прагматическая функция примет-прогнозов – прогностическая, т. е. сообщение информации о будущем, то приметы-толкования предоставляют человеку информацию о настоящем или недавнем прошлом. На этом основании можно несколько скорректировать принятую в отечественной паремиологии классификацию паремий по текстовым прагматическим функциям. Так, Г.Л. Пермяков называл в качестве основной для примет, вещей снов и гаданий функцию прогностическую, суть которой – в предсказании будущего [Пермяков, 1975, с. 256–258]. Однако, как будет видно из дальнейшего изложения, целый ряд примет, толкований снов, гаданий направлен не на предсказание будущего, а на предоставление человеку информации об уже свершившихся событиях. Поэтому основную прагматическую функцию примет мы называем информативной функцией. Это позволит рассмотреть с единых позиций все приметы, независимо от того, о будущем или о прошлом они сообщают. Иными словами, для целей нашего исследования разделение примет на «прогнозы» и «толкования» не является сущностным моментом; оно было сделано лишь для того, чтобы описать особенности логической структуры текстов, которые будут анализироваться. Однако необходимо как-то обозначить правую и левую части текста приметы, поэтому в дальнейшем правые части всех примет мы будем условно называть «прогнозами», а ситуации, описываемые в левой части, – «прогнозирующими ситуациями». Необходимо подчеркнуть, что мы используем эти обозначения исключительно для удобства изложения, сознавая всю их условность и не претендуя на терминологическое значение.

По своей форме приметы, в отличие от правил, могут быть только полными, с утратой правой части примета обесмысливается, разрушается. Если примету «Звенит в правом ухе – к смерти родственника» (якуты [Попов, 1949, с. 289]) лишить прогноза, она превратится в простую констатацию некоторого факта, перестанет быть приметой. Следовательно, прогноз, т. е. сообщение информации – основной функциональный и смысловой признак текстов этого типа.

Предоставляя человеку информацию о том, что происходит в настоящий момент, произошло в прошлом или произойдет в будущем, приметы моделируют его поведение. То, что человек корректирует свои действия в соответствии с «показаниями» примет, представляется несомненным, только в разных случаях это может быть выражено более или менее явно.

Так, ненецкие приметы, по которым определяется ход таяния снега, связаны с прилетом лебедей: если лебеди прилетят раньше появления проталин, наст будет прочным; если во время таяния – холода больше не вернутся. Исходя из этого, оленеводы, которым важно добраться до летних пастбищ, пока не сошел снег, либо поторапливаются с перекочевками, либо позволяют себе двигаться не спеша, уделяя главное внимание начинающемуся отёлу [Головнев, 1995, с. 307]. По представлениям нанайцев, встреча во сне с человеком, носящим «худое прозвище» (Ела – «бессовестный», Горунга – «дальний», Хотту – «разорванный» и т. п.), предвещает плохое. Увидев во сне человека с подобным именем, нанаяец, говоря, что будет неудача, на промысел не идет [Шимкевич, 1897а, с. 18]. Нганасаны, собираясь на охоту, внимательно следили за огнем в очаге. Если огонь не трещал, это означало, что охотника ждет неудача. В таком случае человек говорил: «Эй! Огонь мой не трещит, плохо будет» – и не ходил в этот день на охоту [Симченко, 1996, с. 130]. Ханты считали, что если на пол упала пища или папироса, «это значит, что кто-то из умерших хочет есть или курить»; упавшее не поднимали [Материалы..., 1978, с. 189].

В некоторых, хотя и очень редких, случаях в текстах примет прямо указывается, как должен поступить человек, например: «Если ребенок при входе гостя в дом делится с ним пищей – нужно взять, это к счастью» (якуты [Попов, 1949, с. 292]); «Если во время медленной еды щелкнет огонь, скорее уходи» (эвенки [Фольклор..., 1971, с. 322]). Дидактическая установка таких текстов сближает их

с правилами, однако по своей коммуникативной интенции, как будет показано ниже, это приметы.

Рассмотрим отдельно левые и правые части текстов, чтобы выяснить, во-первых, каковы прогнозирующие ситуации, и, во-вторых, какая информация представляется носителям традиции наиболее важной.

При всем многообразии примет набор ситуаций, на основании которых люди судят о настоящем или о будущем, достаточно ограничен. Эти ситуации связаны в первую очередь с «поведением» (в снах, иногда, – с появлением) различных элементов природного и культурного окружения человека. В зависимости от характера этих элементов приметы могут быть сведены к пяти основным типам.

1. Метеорологические и другие природные явления: «Звездное небо в мороз – будет тепло» (эвенки [Фольклор., 1971, с. 321]); лунное затмение – к большому несчастью (ненцы [Источники., 1987, с. 66]); видеть во сне дождь – к слезам (якуты [Попов, 1949, с. 297]); «Весной вода лед ломает – это Вода-Мать рыбу гонит, как подарок присылает, гостевать зовет» (нганасаны [Симченко, 1996, с. 133]).

2. «Поведение» материальных предметов и объектов.

а) Растения: «Вырастание дерева из могилы – к процветанию потомков» (эвены [Николаев, 1964, с. 200]); «Увидеть во сне, что дерево упало, – к скорой смерти» (нанайцы [Смоляк, 1991, с. 110]); «Если упадет старое дерево – умер шаман» (эвенки [Фольклор., 1971, с. 322]); «Черемуха, брусника снятся к слезам, морошка – к хорошему улову, смородина тоже к рыбе» (ханты [Материалы., 1978, с. 189]).

б) Огонь: «Если трещит огонь в костре – значит, жди пургу» (эвены [Санги, 1985, с. 200]); «Если утром пощелкивает огонь в костре – будет хорошо; если вечером – будет худо» (эвенки [Фольклор., 1971, с. 321]); «Треск в печи – к беседе с гостем» (эвенки [Николаев, 1964, с. 194]); «Если во сне погаснет огонь в очаге, то не быть потомству» (якуты [Кулаковский, 1979, с. 63]).

в) Артефакты: «Если придется убивать много скота, нож при снятии шкуры с убитой скотины звенит» (якуты [Попов, 1949, с. 289]); посуда ломается к несчастью (ханты [Головнев, 1995, с. 276]); «Если при шитье платья жилистые нитки не узлятся, то значит человек, для которого оно шьется, умрет в этом платье» (якуты [Худяков, 1969, с. 120]); «Если чашку ставишь на блюде вверх дном и она стукнет – к гостю» (ханты [Материалы., 1978, с. 189]); видеть во сне, что сломался *гуси-тора* (столб, поддерживающий

крышу жилища), – к смерти старшего в семье (нанайцы [Шимкевич, 1897а, с. 12]); «Когда чашки начинают звенеть, то это значит, что тень-призрак (одна из душ человека. – О. Х.) начал бродить» (ханты [Чернецов, 1959, с. 129]).

3. Поведение животных, птиц и других представителей фауны: «Если начнет дурить старый, добрый конь при отъезде в дальний, трудный путь, то это хороший признак: поездка будет благополучная»; «Если пауки дружно вьют сети, то будет хорошая погода; если же сидят, угрюмо спрятавшись, будет дурная погода» (якуты [Кулаковский, 1979, с. 77, с. 78]); «Продолжительный крик полуночницы предвещает изобилие комаров» (нанайцы [Шимкевич, 1897б, с. 137]); «Маленький сычик всегда кричит к добру» (удэгейцы [Симченко, 1993б, с. 182–183]); «Глухарь и тетерев не улетают от охотника – к крупной удаче на охоте» (эвенки [Николаев, 1964, с. 194]); «Собака кусает – родной придет» (ханты [Материалы..., 1978, с. 189]); «Видеть во сне, будто лошадь укусила, – к добру» (якуты [Худяков, 1969, с. 239]); во сне «бодает пороз – бодает “абасы”» (якуты [Попов, 1949, с. 297]). Надо заметить, что для толкований снов иногда достаточно появления во сне определенного животного: «Рыба снится к снегопаду» (ханты [Головнев, 1995, с. 361]); «Видеть во сне лягушку или мышь – к приезду шамана или колдуна» (якуты [Худяков, 1969, с. 308]); «Змей снится – плохо» (ханты [Материалы, 1978, с. 189]).

4. Поведение людей: «Маленький ребенок беспокоится – к гостям» (якуты [Попов, 1949, с. 289]); «Если человек во сне скрежещет зубами – кто-либо из родни скоро умрет» (негидальцы [Цинциус, 1971, с. 190]); «Если больному становится хуже, то это предвещает приезд издалека путника» (якуты [Кулаковский, 1979, с. 77]); «Если увидишь кого во сне и будто не пускаешь его в дом, то значит этот человек заболеет» (манси [Чернецов, 1959, с. 127]); «Если что-либо прольешь – покойник пить хочет» (эвенки [Фольклор..., 1971, с. 322]). У ненцев считается, что если во время сватовства мать невесты поддерживает огонь в очаге – это «хорошая примета... горит огонь, значит, можно продолжать разговор... в этом жесте видим знак согласия» [Некочако, 1993, с. 13]. Иногда о будущем человека судят по его собственным невольным действиям: «Засыпающий с открытыми глазами недолговечен» (эвены [Николаев, 1964, с. 200]); «Если кто-либо из сопровождающих гроб спотыкался – к смерти» (якуты [Попов, 1949, с. 307]). Особенно это характерно для толкований снов: если во сне «девушка садится верхом на лошадь, то выйти

ей замуж» (якуты [Кулаковский, 1979, с. 63]); «Есть во сне медвежье мясо – к смерти» (эвены [Николаев, 1964, с. 200]).

5. Приметы-предчувствия, основанные на ощущениях тела (у якутов для таких примет есть особый термин – *битэ* [Худяков, 1969, с. 398]): «Бедро дергает поперек – к своей или чужой болезни» (якуты [Худяков, 1969, с. 399]); «Течет из носу, настанет дурная погода» (якуты [Кулаковский, 1979, с. 76]); «Чихать – кто-то поминает»; «Икать – кому-то повезло на охоте» (эвены [Николаев, 1964, с. 200]); «Если полголовы ломит у мужа или у жены, это значит, что что-то добудут» (энцы [Долгих, 1962, с. 112]). К этому типу можно отнести и такие тексты: «Бородавка на ладони – счастливая примета» (эвенки [Николаев, 1964, с. 196]); «Если весной рано на ногте появляется белесовина, то рано отелятся коровы» (якуты [Кулаковский, 1979, с. 76]); во сне выпадение зубов с кровью – к смерти родича (эвены [Николаев, 1964, с. 200]). В этих текстах прогноз также обусловлен «поведением» человеческого тела. Здесь же могут быть рассмотрены и приметы, в которых сообщается о характере и судьбе человека на основании особенностей его внешности, например: «продольные цельные морщины через весь лоб означают злопамятного человека; низенький лоб – недолговечного или глупого... длинные руки – вороватого человека; согнутая спина – ленивого...» (якуты [Худяков, 1969, с. 400]).

Наконец, отдельно следует рассматривать приметы, в которых прогноз основан на ситуациях встречи человека с определенными субъектами и объектами. Глаголы в таких текстах могут быть следующими:

– **встретить (видеть)**: встретиться с ящерицей в тот момент, когда у нее отваливается хвост, – к смерти (манси [Источники..., 1987, с. 36]); «Увидать свою душу – дурное предзнаменование» (манси [Чернецов, 1959, с. 129]); во сне «видеться с грамотным – к думам»; во сне «видеть человека в белой одежде – к счастью» (якуты [Попов, 1949, с. 297]); «Если девок увидишь во сне – будет диво» (ханты [Материалы..., 1978, с. 189]);

– **найти**: «Если находят в земле мамонтовый клык, лежащий кривизною вверх, — к смерти» (якуты [Попов, 1949, с. 295]); «Счастье найти кукушкино гнездо» (нанайцы [Шимкевич, 1897а, с. 19]); «Если посреди поля или леса вдруг видят неизвестно откуда взявшийся след зверя (белки, зайца и пр.), то к обилию звериного промысла; если же след, проложенный зверем, вдруг теряется, то к

уменьшению промысла...» (якуты [Худяков, 1969, с. 48]); во сне найти или получить в подарок нож, топор, лук и т. п. – к рождению мальчика (якуты [Кулаковский, 1979, с. 63]);

– **получить**: «Получить во сне подарок в виде халата или железа – к улову соболя» (нанайцы [Шимкевич, 1897а, с. 17]); во сне «принимать угощение от эвенкийского старика – к удачной охоте или вообще к радости» (якуты [Попов, 1949, с. 296]); во сне «увидеть или получить серебряные монеты – к добру, к удаче» (эвены [Николаев, 1964, с. 201]);

– **поймать, убить** (животное): «Счастье поймать зимой красную змею» (нанайцы [Шимкевич, 1897а, с. 20]); «Если убить медведя с полинявшей шерстью – к смерти членов семьи охотника» (эвенки [Николаев, 1964, с. 194]); во сне «убивать соболя – к удачной добыче» (якуты [Попов, 1949, с. 297]).

Особенность таких примет в том, что акцент в них делается не столько на «поведении» элементов окружающего мира, сколько на взаимодействии человека с этими элементами.

Перейдем к рассмотрению прогнозируемых частей примет. Нас будет интересовать, во-первых, какая информация в них содержится и, во-вторых, способ представления этой информации. Надо заметить, что приметы, при всем своем многообразии, дают довольно ограниченное число возможных вариантов прогноза. Эти варианты могут быть сведены к трем основным типам.

1. Приметы с указанием на благоприятный или неблагоприятный характер прогноза. Информация в таких приметах относится исключительно к человеческой жизни и деятельности. Посмотрим, какова эта информация.

Довольно часто прогноз формулируется предельно абстрактно: хорошо/плохо, к счастью / к несчастью: «Счастье найти кукушкино гнездо» (нанайцы [Шимкевич, 1897а, с. 19]); «Если олень подслушивает около урасы людской разговор, то это не к добру» (якуты [Кулаковский, 1979, с. 78]); «Осетра плохо во сне видеть» (негидальцы [Цинциус, 1982, с. 178]).

Информация может быть более конкретной: лексемы хорошо/плохо заменяются другими понятиями, которые легко могут быть истолкованы с точки зрения благополучия/неблагополучия:

– жизнь/смерть: зарница и падающая звезда предвещают смерть (манси [Головнев, 1995, с. 544]); видеть во сне цветущее дерево – к долголетию (якуты [Кулаковский, 1979, с. 63]);

– здоровье/болезнь: во сне пить вино – к болезни (нганасаны [Попов, 1984, с. 73]); «Если больной увидит во сне хорошую погоду или большую тихую воду – это к выздоровлению» (нанайцы [Шимкевич, 1897а, с. 17]);

– успех/неудача в деятельности: «Собака спала, подогнув под себя ноги, – к удачной охоте»; «Нечаянно разбить посуду – к гибели оленей, скота»; «Зуд в ладонях – к удаче» (эвенки); во сне «курить – к удаче на охоте» (эвены) [Николаев, 1964, с. 194, с. 196, с. 201];

– богатство/бедность, сытость/голод: «Падает уголек с камина на стол – к деньгам»; во сне «чистить хлев – беднеть» (якуты [Попов, 1949, с. 289, с. 298]); «Икнет человек – будет на сегодня сыт» (эвенки [Фольклор..., 1971, с. 322]); «Собака зевает, запрокинув голову, – к голоду» (эвенки [Николаев, 1964, с. 194]);

– радость/печаль: «Зудится правая бровь – к радости» (эвенки); во сне «лежать на постели – к скорби» (эвены) [Николаев, 1964, с. 196, с. 201].

II. Приметы, в которых информация о каких-либо событиях или явлениях не сопряжена с отчетливой оценкой последних с точки зрения их благоприятности/неблагоприятности. Такие приметы можно разделить на две группы:

1. Приметы, в которых прогнозируются природные явления: «Если первая прилетевшая ворона сядет на низкое дерево, весна будет скоротечной, если на высокое – затяжной» (ханты [Головнев, 1995, с. 351]); «Если трещит огонь в костре, значит, жди пургу» (эвены [Санги, 1985, с. 200]); «Ловить во сне зимою рыбу – значит к снегу» (нанайцы [Шимкевич, 1897а, с. 17]).

2. Приметы, в которых сообщается о будущих, совершающихся или уже совершившихся событиях человеческой жизни, например:

а) визит гостя: «Беспрерывный плач ребенка – к приезду гостя» (эвены [Николаев, 1964, с. 200]); «Кошка умывается – к гостям» (ханты [Материалы..., 1978, с. 189]); звон в ушах ханты объясняют так: «Если тонкий звон, значит, пришел или вспоминает кто-то из умерших родственников-женщин, если низкий звон, значит – мужчина» [Материалы..., 1978, с. 189];

б) поездка: «Дергает поперек переносья – лошадь взнуздывать» (якуты [Худяков, 1969, с. 398]); «Зудятся пятки – к ходьбе» (якуты [Попов, 1949, с. 289]);

в) свадьба: если во сне «девушка садится верхом на лошадь, то выйти ей замуж; если юноша во сне одевает штаны или кальсоны,

то скоро он женится» (якуты [Кулаковский, 1979, с. 63]); «Ставить большую круглую юрту означало увеличение семьи, появление второй хозяйки» (эвены [Санги, 1985, с. 200]);

г) рождение: «Если подергивает колени, то это предвещает, что поблизости должна родить какая-нибудь женщина» (якуты [Кулаковский, 1979, с. 75–76]); «Тарелка, блюдце или чашка во сне sloмаются – к новорожденному» (якуты [Худяков, 1969, с. 400]); «Если плод лежит с правой стороны, родится мальчик, если с левой – девочка» (эвенки [Фольклор..., 1971, с. 322]).

III. Наконец, третий тип составляют приметы, в которых сообщается о намерениях значимых субъектов (людей, духов) в отношении человека, об их желаниях, настроении.

Так, у нганасан, если девушка подает парню зажженную трубку, «это значит, что она с ним жить согласна» [Симченко, 1996, с. 128]. По представлениям обских угров, если человеку снится дух Терраснай анки (Моря-огня женщина), значит, она просит подарок. В ответ на просьбу ей шьют *сах* (женскую одежду) [Головнев, 1995, с. 543]. Якуты считают, что «если покойник с гробом тяжел для подъема, то это значит, что он оставил мир, крайне сожалея и будучи недоволен чем-нибудь» [Кулаковский, 1979, с. 66]. К этому типу относятся не только приметы-толкования, но и приметы-прогнозы, например, такие, в которых сообщается о предназначении человека в жизни: рожденный в «сорочке» предназначен быть шаманом (нганасаны [Попов, 1984, с. 95]); если у ребенка завиток на макушке и взгляд острый – он будет шаманом (селькупы [Симченко, 1995, с. 67]). Необычность рождения ребенка, особенности его внешности воспринимаются в данном случае как знак духов; считается, что таким образом духи «метят» своего избранника – будущего шамана.

Перейдем к рассмотрению того, как связаны между собой левые и правые части текстов. Первое, что обращает на себя внимание, – определенный прогноз не строго обусловлен конкретной прогнозирующей ситуацией. Как видно из приведенных примеров, из одной и той же ситуации могут извлекаться различные сведения (так, по поведению животных судят и о погоде, и о человеческой судьбе, и о присутствии злых духов), один и тот же прогноз может быть сделан на основании разных прогнозирующих ситуаций (например, о приезде гостя судят по треску огня, по ощущениям тела, по «поведению ребенка или животного»). Прогнозирующие ситуации и прогнозы могут встречаться в разнообразных сочетаниях, комбинироваться

достаточно свободно. Причина этого, видимо, в том, что в приметах акцент сделан на актуальной для человека информации; из какого источника эта информация получена – не столь важно (конечно, имеются в виду те «источники информации», «список» которых в культуре достаточно строго определен).

Актуальной для человека является та информация, которая необходима ему для корректировки своего дальнейшего поведения или для осмысления пережитого. Кроме того, анализ конкретных случаев употребления примет показывает, что человек чаще всего стремится получить и получает именно ту информацию, которую он ждет, на которую, так сказать, настроен. Показательный пример находим в материалах В.Н. Чернецова: «В чувале тонкая шепка, сторев, загнулась наподобие полоза. “Ну вот, скоро К.П. приедет, она его дорогу показывает”, – сказал Сампильталов. – **“Когда кого ждешь**, и в огне уголек вот так загнетса, то так и знай: скоро приедет”» (манси [Источники..., 1987, с. 189; выделено мной. – О. Х.]).

Следующий важный момент – характер связи левой и правой частей текста. Общепринятым является взгляд, согласно которому отношения прогнозирующей части к прогнозируемой в приметах временные. Так, А. Дандис в своей статье «Структура приметы» пишет, что у текстов группы «magic» (ср. правила) эти отношения – причинно-следственные, а у текстов группы «signs» (ср. приметы) – временные [Дандис, 1961, с. 31], см. также [Павлова, 1984]. Следует заметить, что данный подход не учитывает, во-первых, что структура приметы часто индифферентна по отношению ко времени, а во-вторых, что в правилах содержится временная характеристика: в мотивирующей части текста говорится о том, что произойдет после выполнения или нарушения правила. Дело, видимо, в том, что авторы, придерживающиеся указанного подхода, анализируют исключительно приметы-прогнозы, тогда как многообразие примет ими далеко не исчерпывается. На наш взгляд, временная характеристика не является сущностной для определения структуры приметы. Представляется более обоснованным назвать связь левой и правой частей текста приметы семиотической. Имеется в виду, что прогнозирующая ситуация представляет собой означающее (того, что произошло, происходит или произойдет); правая часть текста содержит означаемое, а в целом структура приметы представляется аналогичной структуре знака. Обычное употребление в приметах понятий «значить», «означать» подтверждает эту мысль; в дальней-

шем мы постараемся обосновать ее на конкретном материале. Нам кажется, что такой взгляд на структуру приметы очень важен для исследования коммуникативной природы текстов данного типа, так как он позволяет прояснить многие неясные моменты, касающиеся логики построения и функционирования примет.

Возвращаясь к вопросу об относительно свободном сочетании прогнозирующих ситуаций и прогнозов, отметим, что поскольку означаемое может облекаться в разные формы, между самой информацией и источником этой информации не обнаруживается строгой зависимости.

Надо заметить, что гибкость соединения левой и правой частей текста характерна и для правил. В первой главе говорилось, что один запрет или предписание может иметь несколько мотивировок, а разные правила могут мотивироваться одинаково. Дело здесь в следующем: как было показано, правила адресованы людям как носителям определенных социальных ролей, поэтому характер мотивирующей части правила во многом обусловлен тем, кому последнее адресовано. В силу этого виды мотивировок можно рассматривать как своего рода способы аргументации; мотивация правил принадлежит, таким образом, к области риторики. Этому не противоречит, что правила в целом (как, впрочем, и другие тексты малых жанров фольклора) опираются на мифологию. Функциональный уровень для правил является определяющим, и дидактические задачи каждый отдельный текст решает, используя наиболее эффективные средства воздействия.

В случае примет мы сталкиваемся с принципиально иной ситуацией: преподнесение информации в них обычно не сопровождается указанием, кому именно она адресована. Любой носитель традиции может получить эту информацию и расценить ее как относящуюся именно к нему или скорректировать собственное поведение в соответствии с тем, о чем сообщается в примете. В любом случае прогноз не зависит от человеческого волеизъявления, т. е. прогнозируемые события происходят как бы сами по себе. Корректировка человеческого поведения начинается после получения информации, правила осуществляют ее с помощью разных дидактических приемов. В приметах установка на дидактику отсутствует, соответственно, приметы находятся вне сферы риторики.

Перейдем к выяснению вопроса о том, что представляет собой с точки зрения прагматики примета в целом.

Мы определяем примету как сообщение, структуру которого можно описать следующим образом: в левой части текста фиксируется факт получения сообщения, указывается, от кого, когда оно получено, а правая часть раскрывает его содержание. Именно такое представление о примете демонстрируют нам носители традиции в своих комментариях к текстам. Например, чукчи считают ворона вещей птицей. Если ворон летает на прямых крыльях и кричит «колль-колль», значит, скоро кто-то умрет. Полагают, что ворон об этом сообщает [Гулевский, 1993, с. 283]. Негидальцы считают, что подя (дух-хозяин огня) знает, будет ли охота удачной, поэтому, собираясь на охоту, примечают: если в огне треск, похожий на выстрел, значит, охота будет удачной. Если треск похож на крик – лучше и не ходить, ничего не убьешь [Цинциус, 1971, с. 185]. Когда огонь необычно потрескивает, нганасаны говорят: «Огонь сказал». Если это случится во время сборов в дальний путь, поездку откладывают, считая, что духи-хозяева огня предупредили, что она не будет удачной [Попов, 1984, с. 61]. По представлениям обских угров, огонь в очаге своим свистом предупреждает о появлении злых духов и грядущем несчастье [Чернецов, 1959, с. 120]. Чукчи полагают, что если человеку снится, что он вымазался в грязи или по нему ползают насекомые, это означает, что дух *келе* предупреждает человека о падении (болезни). Считается, что *келе* сам снится человеку в виде грязи или насекомых [Симченко, 1993б, с. 128].

Надо сказать, что представление о приметах как о сообщениях, имеющих определенного адресанта, может быть извлечено главным образом из контекста, в самих текстах оно обычно опускается как очевидное для носителей традиции, см., например: «Летит ворон и кричит – быть беде» (эвены [Санги, 1985, с. 200]). Единственный обнаруженный нами текст, где указание на это представление содержится внутри двучастной формулы, – эвенкийская примета-прогноз: «Нож лежит острием кверху – предсказывает: лося убьешь» [Фольклор., 1971, с. 321]. То обстоятельство, что представление о примете как о сообщении остается за рамками текста, и способствовало, видимо, тому, что это представление оставалось вне поля зрения исследователей. Следствием такого положения было закрепление за частью примет термина «суеверие», используемого и в современных научных работах (см. [Павлова, 1984]). Но стоит нам признать, что архаическому человеку было свойственно видеть за проявлениями окружающего мира волю и сознание множества су-

ществ, с которыми он находился в постоянном взаимодействии, что от этих существ человек ждал и получал важную для себя информацию, становится ясно, что для него в данном случае не существенны были различия между черной кошкой, ножом, огнем и человеком: все они предсказывали, предупреждали, сообщали ему о чем-то. И мы будем вынуждены отказаться от принятого в науке деления примет на «научные» и «суеверные» или «естественные» и «суеверные».

Во многих случаях установить, кто является адресантом содержащихся в приметах сообщений, довольно легко на основании самих текстов – это те субъекты и объекты, поведение которых описывается в прогнозирующей части: животные, предметы, люди (в приметах-толкованиях): «Если при отправлении на промысел передовой олень чихнет, то будет неудача, лучше вернуться. Если при погоне за медведем передовой чихнет, значит медведь впереди. Если молчит, значит медведь остался сзади» (ненцы [Источники..., 1987, с. 121]). «У вора, которому скоро предстоит совершить кражу, нож стучит в ножнах ночью» (якуты [Кулаковский, 1979, с. 66]); «Привязать к дереву *нери* – женский посох для езды верхом на олене – означало отказ от кочевой жизни, переход на оседлую жизнь» (эвены [Санги, 1985, с. 200]).

В других случаях определить адресанта сообщения сложнее – таковы, например, приметы-предчувствия, связанные с ощущениями тела. Здесь требуется знание этнографического контекста, например: «Если подергивает на тыльной стороне ступни, то кто-нибудь должен умереть (первые горсти земли прежде сбрасывались в могильную яму ступнями)» (якуты [Кулаковский, 1979, с. 76]). Видимо, в подобных случаях адресантом сообщения выступает собственное тело человека.

Более подробно об адресантах таких сообщений говорится в приметах-толкованиях. Поскольку акцент в них делается не на предсказании будущего, а на прояснении смысла настоящего, за ощущениями тела в таких приметах возникают персонажи, их вызывающие: «Когда звенит в ухе, то это из Бодырбо-Моу (Земли Мертвых. – О. Х.) зовут» (нганасаны [Симченко, 1996, с. 114]); звон в ухе якуты объясняли тем, что это плачет чей-то *юёр* (злой дух – «заложный покойник») [Кулаковский, 1979, с. 46].

Интересные сведения об адресантах сообщений могут быть извлечены из контекста. Здесь перед нами появляются персонажи

актуальных верований (впрочем, они могут упоминаться и в самих текстах, хотя и чрезвычайно редко, см., например: «Если черт показывается часто людям поблизости чьего-нибудь жилья, то хозяевам ожидать несчастья» [Кулаковский, 1979, с. 78]). Так, якуты перед удачей на охоте видели через щели стен юрты две искры. Считалось, что это огни *эсекээна* (духа-хозяина промысловых животных) [Попов, 1949, с. 286]. Появление у человека домашнего или дикого животного необычного вида толковалось нганасанами как предзнаменование счастья. Считалось, что духи-хозяева домашних и диких животных посылают их человеку в знак своего благоволения [Попов, 1984, с. 59]. Если во время якутского обряда проводов Айыысыт (богини родов) какая-либо из женщин закатывалась смехом – это было знаком расположения к ней Айыысыт; считалось, что вскоре эта женщина забеременеет [Попов, 1949, с. 305; Кулаковский, 1979, с. 78].

Итак, выясняется, что во многих случаях адресантами сообщений являются разнообразные божества и духи, а в прогнозирующей части приметы указывается лишь на способ передачи сообщения, т. е. природные и культурные объекты, из «поведения» которых человек извлекает информацию, в этих случаях являются посредниками в передаче сообщений. Понятно, почему в самих текстах упоминаются именно посредники – уже говорилось, что в приметах акцент делается на информации, поэтому называется лишь непосредственный источник этой информации. Духи, между прочим, «знают» об этом, и если им что-то нужно от человека, предпочитают являться ему сами – главным образом в снах, так как в этом случае потребность в посредниках минимальная и можно надеяться, что сообщение дойдет до получателя без искажений.

Рассмотрим с этих позиций толкования снов. Прежде всего отметим, что они отличаются от других примет характером представленной реальности. Хотя носители традиции часто не делают различия между сном и явью (сны считались реальными путешествиями души, см. [Смоляк, 1991, с. 71; Симченко, 1996, с. 121]), все же увиденное во сне отличается от того, что происходит наяву, и прежде всего тем, что люди, животные, даже предметы во сне – на самом деле духи, представляющиеся в их виде. Нанайцы и ульчи придавали огромное значение снам, считая, что во сне в образах различных людей видят духов – добрых или злых. Когда ульчский охотник видел во сне умершего родственника, показывающего ему лучшие

промысловые угожья, говорили, что «в действительности это был дух *эдехэ*» [Смоляк, 1991, с. 83]. Если нанаяец видел во сне, что лает черная собака, это означало, что в это время его дух-охранитель *этугдэ* в виде собаки гонял злого духа, защищая хозяина [Смоляк, 1991, с. 50]. Когда нанайцы видели во сне тигра, говорили, что видели божество Амба-сео [Шимкевич, 1897а, с. 19]. Иногда это представление отражают и сами тексты сонника: «Видеть собаку, медведя и волка – шаманских “абасы” – к худому»; «Если нападают медведи и спящий, чтобы избавиться, бросает им в пасть свою одежду – бросает злему духу (“абасы”) свою душу (“кут”»); «Целоваться – целует “абасы” – получивший поцелуй должен заболеть»; «Священник совершает молитву – “абасы” представляется – к худому»; «Предсказание шамана во сне означает предсказание “Цылгасыт” – божества, предопределяющего судьбу человека, – к счастью» (якуты [Попов, 1949, с. 296–298]).

Сон воспринимается как общение с духом напрямую. Видимо, именно таким восприятием снов можно объяснить то обстоятельство, что для прогнозирования событий достаточно просто увидеть во сне что-то или кого-то, тогда как наяву от этих субъектов и объектов требуется определенное поведение.

Рассмотрим модальный смысл сообщений, которые человек получает во сне от духов. С этой точки зрения сообщения можно разделить на четыре группы.

1. Просьба.

По представлениям обских угров, если снится дух Тёрас-най анки, значит, она просит подарок [Головнев, 1995, с. 543]. «Дух-хозяин жилого места» иногда является людям во сне в виде седой старухи и что-либо просит; в этом случае обязательно разбрызгивали на землю сливки или кислое молоко (якуты [Попов, 1949, с. 275]).

2. Требование.

Нганасаны раз в три года убивали оленя для духа-хозяина р. Балахня. Считалось, что в ответ дух дает рыбу. Если об этом обычае забывали, дух-хозяин Балахни являлся во сне и напоминал [Попов, 1984, с. 58].

3. Наставление.

Перед тем как сделать изображение духа, манси обычно видели во сне, что и как надо делать [Источники..., 1987, с. 242]. По воззрениям чукчей, от *келе* мужчину могли защитить *эйлюч* – «охраните-

ли». «Этих охранителей жена данного человека “находит” во сне и, проснувшись, говорит ему, какие палочки как надо вырезать и как носить на поясе на ремешках» [Гулевский, 1993, с. 286]. У якутов считалось, что «холостить жеребца может лишь тот человек, который обучен сновидением (*умсуйуу*), т. е. видел во сне, что какой-нибудь из опытных операторов давал ему нож и заставлял скопить жеребца» [Худяков, 1969, с. 234]. Как известно, духи-помощники являются впервые будущему шаману во сне; во сне же (или аналогичном сну состоянию транса) происходит «становление», обучение шамана (см. [Симченко, 1996, с. 167; Ксенофонов, 1992, с. 43–60; Попов, 1984, с. 96–108]).

4. Благоволение.

По представлениям якутов, «если “Ынахсыт” (божество, способствующее размножению рогатого скота. – *О. Х.*) благоволит человеку, то дает ему во сне три охапки сена, и такой человек сильно богатеет рогатым скотом» [Попов, 1949, с. 274]. Нанайцы считали большой удачей увидеть во сне духа-хозяина тайги. Это означало, что он поможет на охоте [Смоляк, 1991, с. 27]. Бывало, что дух во сне предупреждал человека об ожидающей его опасности [Смоляк, 1991, с. 50; Симченко, 1993б, с. 128].

Таким образом, сообщения, которые человек получает во сне от духа, во многих случаях отражают намерения последнего по отношению к человеку. Эти намерения в конечном счете сводятся к желанию духа побудить человека на выгодное для себя поведение. Желание может быть высказано прямо (просьба, требование) или с использованием принципа «рефлексивного управления»: дух высказывает человеку свое расположение, ожидая ответного «дара», или «шантажирует» его, не оставляя возможности выбора (так, если человек отказывался от контактов с духами, избравшими его на роль шамана, он заболел и мог умереть, см. [Аврорин и Лебедева, 1978, с. 53; Источники..., 1987, с. 154]).

Особенность снов заключается в непосредственном контакте человека с духом – адресантом сообщения. Данная особенность иногда находит свое выражение в тексте толкования, но чаще остается за рамками текста.

Здесь необходимо отметить следующее: в сибирских культурах различаются сны, которые не требуют истолкования, в них факты сняты прямо – назовем их условно «вещными» (в некоторых традициях для таких снов существовали особые термины, напри-

мер, ненецк. *юдэ'ма*, ороцк. *буэси*), и сны иносказательные, требующие разгадки. Последние входят в сонник, представляющий собой снабженный толкованиями перечень ключевых лексем. Тексты именно этого типа обычно игнорируют адресанта сообщения, акцентируя внимание лишь на «картинке» (выражаемой ключевыми лексемами и их сочетаниями) и ее значении. Толкования вещих снов более индивидуальны, поэтому включают в себя информацию об адресанте сообщения. Кроме того, часто адресант сам фигурирует в этих снах. Вещий сон может присниться любому человеку, но существует и специальная категория людей, предназначенных видеть вещие сны, – *дючили* (нганас), *юдэрта* (ненецк.), *тудины* (нанайск.), *ичээн*, *кёрбюёччу* (якутск.). Эти специалисты в своих снах непосредственно общались с духами. Например, по представлениям якутов, *ичээн* получал свой дар от *абаасы* и во сне его душа совершала путешествия, во время которых *абаасы* рассказывали ей обо всем увиденном и предсказывали будущее. Считалось, что такие сны не требуют истолкования [Попов, 1949, с. 296]. Нанайцы способности *тудина* объясняли тем, что он видел особые сны, в которых общался с духом *эдехэ* и благодаря этому все знал [Смоляк, 1991, с. 48]. Повсеместно считалось, что люди, способные видеть вещие сны, получают свой дар от духов. Примечательно, что сообщение, содержащееся в таких снах, часто адресовано не самому сновидцу – предполагается передача его какому-либо другому члену социального коллектива или даже коллективу в целом. Этим, возможно, и объясняется, почему указанные специалисты составляли особую категорию посредников между людьми и духами.

Рассмотрев вопрос об адресантах содержащихся в приметах сообщений, мы выяснили, что в одних случаях такими адресантами являются те субъекты и объекты, поведение которых описывается в прогнозирующей части текста. В других случаях эти субъекты и объекты оказываются лишь источниками информации, посредниками духов и божеств – адресантов сообщений.

Перейдем теперь к вопросу о том, кому сообщения адресуются. Как уже говорилось, в приметах не указывается конкретный адресат сообщения. Устройство текстов данного типа таково, что любой носитель традиции мог применить формулу к определенной ситуации своей жизни. В принципе, приметы описывают все сферы жизни (хозяйственную деятельность, социальные взаимоотношения и т. п.) и все временные срезы (прошлое, настоящее и будущее).

Практически для любой жизненной ситуации может быть найдена соответствующая примета, а краткость и клишированность текста, обеспечивающие сохранность при передаче и удобство в усвоении, легко могут быть преодолены (т. е. наполнены контекстуально обусловленным содержанием) в конкретной ситуации использования формулы.

Тем не менее, человек не довольствуется такими сообщениями, а пытается извлечь информацию из знаков, предназначенных как бы не для людей, см., например: «Пороз ночью мычит в хлеву – просит у “ајысыт’а” стадо»; «Волки, перед тем как задрать скотину, воют, подняв голову, – это они просят разрешения у “Курулаі Түччун’а” и, если получают, только тогда убивают скотину» (якуты [Попов, 1949, с. 293, с. 287]). Иными словами, адресатом сообщения в примете может быть и не человек, хотя и такие приметы (надо заметить, чрезвычайно редко встречающиеся) дают человеку полезную для него информацию.

Уже упоминалось, что адресатами особых сообщений являются посредники между людьми и духами – шаманы, сновидцы и т. п. Особенность получаемых ими сообщений состоит в том, что, во-первых, передача их предполагает непосредственный контакт с адресантом, а во-вторых, информация, содержащаяся в них, не обязательно предназначена самому этому специалисту. В последнем случае шаман или сновидец выступает не как адресат, а как посредник в передаче сообщения, становится источником информации для определенного адресата.

Наконец, как адресат содержащегося в примете сообщения может быть рассмотрен и человеческий коллектив – семья, род или иное социальное объединение. Хотя прямых указаний на это в приметах мы не найдем, все же характер прогноза в некоторых текстах (эпидемия, война и т. п.) заставляет предположить, что человек, получивший такое сообщение, интерпретировал его не как отдельная личность, а как представитель социума. Например: во сне «видеть огонь или пожар – к эпидемии» (якуты [Попов, 1949, с. 296]); «Когда появляется много *исхоруй* (дух, имеющий вид птицы. – О. Х.), в этом году умрет много народу» (манси [Источники..., 1987, с. 196]); видеть во сне духа Суй-ур-эква-аги (Лесную женщину) – к счастью, «плохо случается только тогда, когда ее видят плачущей, она перед войной плачет, по невинным плачет» (манси [Головнев, 1995, с. 268]); если из членов какого-либо рода никто никогда не тонул,

нанайцы говорили, что Мукка-Амбани (дух-хозяин воды) этот род не трогает [Шимкевич, 1897а, с. 9].

Анализ внутренней прагматической структуры примет приводит нас к выводу, что они являются описанием неких ситуаций взаимодействия, в рамках которых человеку принадлежит роль получателя сообщений. При этом в одних текстах отношения коммуникантов эксплицированы (нож предсказывает, дух сообщает о своих намерениях), в других, встречающихся гораздо чаще, связь адресанта и адресата оказывается непрявленной (иногда настолько, что кажется нерелевантной, например, в метеорологических приметах). Заметим, однако, что носители традиции осознают наличие этой связи. Для примера приведем слова ненца Ю.К. Вэлла-Айваседа [Головнев, 1995, с. 380]:

На улице ясный морозный день.
«Боги нас услышали, – говорит он самому себе, –
сегодня можно идти за соболем».
На улице хмуро, идет густой снег.
«Боги нас услышали. Сегодня можно идти за выдрой».
На улице сыпет мелкий снежок.
«Боги нас услышали. Сегодня можно идти за белкой».
На улице метет метель.
«Боги нас услышали. Сегодня можно идти на лося».

Здесь подразумевается, что метеорологические явления происходят неслучайно, соответственно, метеорологические приметы в какой-то мере могут быть рассмотрены как сообщения о намерениях «богов» (ср. также устойчивые представления о том, что явления природы суть действия мифических существ. Например, по воззрениям нганасан, пурга происходит от того, что дух пурги Коду-нгуо раскрывает ноздри, которые обычно держит закрытыми, и начинает дуть; когда по небу летит Кадю'о в виде железной птицы – гремит гром; чихание Кадю'о вызывает дождь. Смену времен года нганасаны объясняли борьбой Коду-нгуо и Кадю'о [Попов, 1984, с. 48, с. 56; Симченко, 1996, с. 156]).

Тем не менее, роль примет в моделировании поведения заключается не столько в том, что они указывают на взаимодействие партнеров (это характерно для правил), сколько в том, что они акцентируют внимание человека на правильном истолковании полученной информации. Иными словами, более релевантным для примет

оказывается не связь адресанта и адресата (их взаимные экспектации, выражение намерений и тому подобные модальные аспекты взаимодействия), а соотношение между сообщением и кодом, в котором оно выражено. Это положение можно проиллюстрировать, используя предложенную Р.О. Якобсоном [Якобсон, 1966] схему коммуникативного акта:



Для правил актуальна горизонтальная линия – отношения коммуникантов; для примет – вертикальная – соотношение означающего и означаемого.

В приметах, таким образом, акцент делается на содержании сообщения, на правильном декодировании означающего (еще раз подчеркнем, что код может быть различным – действие, предмет, звук и т. д.). Приметы концентрируют внимание человека на том, что проявления окружающей реальности – это своего рода знаковые цепочки, тексты, которые интерпретируются как сообщения. Тем самым приметы предоставляют человеку модель интерпретации – в этом и состоит их регулирующая функция. При том, что позиция адресанта и сама связь получателя и отправителя сообщений в приметах часто оказывается непроявленной, позиция адресата, наоборот, выходит на первый план – приметы моделируют поведение человека как интерпретатора, а значит – адресата сообщений. Собственно сама эта позиция предполагает наличие отправителя сообщения. Пользуясь словами М.М. Бахтина, можно сказать, что архаическое мышление «персонифицирует всякое высказывание, на которое реагирует» [Бахтин, 1974, с. 246]. Е.С. Новик пишет по этому поводу: «из-за принципиальной слитности компонентов высказывания... акцент на коде ли, на содержании или на интенциях одного из партнеров актуализует всю его структуру, независимо от того, какой именно из этих компонентов послужил толчком для интерпретаций. В любом случае объекты внешнего мира оказываются значимыми “голосами”, знаками чьей-то деятельности, чьих-то намерений или ожиданий в отношении эго» [Новик, 1994, с. 128].

Представляется, что анализ примет был бы неполным без рассмотрения коммуникативной природы гаданий, поскольку последние, имея ту же, что и приметы, основную прагматическую функцию – информативную, более последовательно демонстрируют свою диалогическую основу: в них подразумевается, что информация предоставляется человеку в ответ на его просьбу.

То обстоятельство, что в ситуации гадания человек обычно выступает не только как получатель, но и как отправитель сообщений, нисколько не противоречит тому, что гадания являются жанром мантическим. Дело в том, что содержание и характер сообщений, адресуемых гадальщиком определенному персонажу, всегда одинаковы – это просьба об информации и/или плата за информацию. Демонстрируя способы, с помощью которых можно получить необходимые сведения, гадания, тем не менее, фокусируют внимание человека на правильном истолковании этих сведений и таким образом моделируют его дальнейшее поведение. Данное обстоятельство позволяет рассмотреть гадания в этой главе, что представляется целесообразным, поскольку анализ их чрезвычайно важен для прояснения некоторых моментов функционирования примет.

Процедура гадания состоит из трех последовательных звеньев: просьбы человека об информации, получения ее и платы за информацию. Уточним, что речь идет о формальной схеме процедуры, тогда как в каждом конкретном случае звенья могут меняться местами или опускаться. Рассмотрим возможные варианты.

1. Человек просит духа об информации в ответ на свой дар духу (плата предшествует просьбе). Так, нанайские «охотники, ложась спать во время промысла, бросают в костер богу огня кашу или мясо, прося его дать хороший сон (т. е. сообщить во сне, где лучше искать зверя. – *О. Х.*)» [Шимкевич, 1897а, с. 17]. В некоторых случаях просьбе об информации сопутствует обещание отплатить позже. Например, нганасаны, обращаясь к духу деревянного крюка *фо*, на который подвешивался котел в чуме, с просьбой показать во сне пути диких оленей или место, где находятся потерянные домашние олени, говорили: «...погадай. Тогда близко к еде будешь. Тогда запахом мяса будешь ты сыт» [Симченко, 1996, с. 179]; «Тебя тоже кормить будем» [Симченко, 1992, с. 104].

2. Человек получает от духа информацию в ответ на свой дар (опущена просьба). Весной, после таяния льда, якуты «кормили» духа-хозяина воды – брызгали сливки, говоря: «Хозяин озера, ку-

шай!», затем ворожили, трижды бросая вверх деревянный ковш, которым разбрызгивали сливки. Если ковш падал вогнутой стороной вверх – предвещал счастье, если выпуклой – несчастье [Попов, 1949, с. 275–276].

Информация предоставляется человеку по его просьбе (отсутствует плата). Нганасаны гадали о судьбе человека следующим образом: грудную кость куропатки клали в огонь очага со словами: «Огонь-Мать, мать матери моей, посмотри хорошенько мою дорогу». После того как кость нагревалась, ее вынимали и обращали выемкой на юг. Если кость выгибалась от гадалщика, считалось, что его ожидает беда [Симченко, 1996, с. 130]. С помощью огня нганасаны гадали и о пропажах. Так, если терялся олень, брали тонкую палочку, заостряли ее конец, а середину настругивали. Воткнув палочку в снег или землю, зажигали стружки. При этом просили духа-хозяина огня помочь найти оленя. В той стороне, куда падал конец палочки, следовало искать пропавшего оленя [Попов, 1984, с. 62]. По представлениям манси, одна из душ человека покидает тело за год до смерти и существует в облике кукушки. Когда кукует кукушка, ее просят: «Если ты моя душа, то замолчи!». «Если кукушка оказывается душой этого человека, она замолкает, что свидетельствует о скорой его смерти» [Чернецов, 1959, с. 129–130]. Нганасаны обращались к своим фетишам *фала-коша* с просьбой «пойти» поискать диких оленей, пропавших домашних оленей, унесенную течением сеть, лодку и пр. и сообщить во сне человеку, где они находятся [Симченко, 1996, с. 85–86].

Обращает на себя внимание, что в подобных случаях человек получает информацию от близких ему духов – от хозяина огня, духов-покровителей, т. е. от тех, кому он регулярно совершает приношения. Видимо, поэтому специальной «платы за информацию» в таких случаях не требуется.

4. Получение информации не предваряется вербальной просьбой о ней, плата также отсутствует. Этот вариант наиболее близок по своей структуре приметам, с той лишь разницей, что прогнозирующая ситуация создается самим человеком. Отметим, что большинство гаданий имеет такую редуцированную форму. Например, «всякий якут при удобном случае, желая знать будущность, бросает монету, шапку... или другую какую-нибудь вещь; если она “сядет”, т. е. упадет как следует, то к счастью, если набок, то к несчастью» [Худяков, 1969, с. 397]. Зимой во время святок якуты ворожили так: «ночью

выходили и падали навзничь на гладкий снег. Если следа не оставалось и снег бывал таким же гладким, как и до этого, – к смерти» [Попов, 1949, с. 298]. У чукчей на третий день после родов возле новорожденного собирались старухи и определяли, кто из предков в нем возродился. Они называли имена умерших, и если при произнесении очередного имени ребенок успокаивался, переставал плакать, нарекали им младенца, считая, что возродился данный человек [Гулевский, 1993, с. 288–289] – в этом случае просить духа об информации не нужно, видимо, потому, что дух (душа предка) сам «заинтересован» в получении людьми этой информации.

Ханты во время лунного затмения втыкали в землю два ножа. Если один из них падал, говорили: «В той половине земли сильная болезнь ходит» [Материалы..., 1978, с. 184]. По окончании медвежьего праздника мансийские охотники стреляли из лука вверх с закрытыми глазами. Если кто-нибудь попадал в среднее бревно крыши юрты, считалось, что он скоро убьет медведя [Источники..., 1987, с. 266].

Необходимо заметить следующее: хотя во многих случаях гадание не сопровождается обращенной к духу вербальной просьбой об информации, все же человек, очевидно, выражает эту просьбу акционально: он начинает некоторое действие, предлагая духу закончить его. Показательно в этом смысле то, что человек как бы устраняется, делает вид, что не он совершает действие: стреляет с закрытыми глазами, бросает предмет в воздух или втыкает его в землю и т. п. То, что движением предмета в пространстве руководят духи, осознается особенно отчетливо в гадании шамана с помощью колотушки бубна, медвежьей лапы, топора, ножа. Гадание шамана часто предварялось угощением духов, обращенной к ним просьбой сообщить нужные сведения о прошлом или будущем, но могло и не включать в себя эти звенья, особенно когда шаман гадал с помощью материальных предметов. Но и в таких случаях считалось, что информация исходит от духов (см. [Попов, 1984, с. 80; Долгих, 1962, с. 76]). Отсутствие специальной «платы за информацию» в подобных гаданиях можно объяснить постоянной заботой шамана о своих духах-помощниках, а также тем, что заказчик гадания обычно расплачивался с шаманом как посредником при общении с духами.

5. Плата за информацию совершается после того, как сбылось предсказание. Например, если огонь предсказывал удачу на охоте, и человек действительно добывал оленя, он кормил огонь, говоря:

«Вот, Огонь-Мать, тебе пай – ты сказала, что промышлять будем» (нганасаны [Симченко, 1996, с. 129–130]). Если огонь правильно предсказывал, в какой стороне следует искать пропавших оленей, и их находили, одного из них помечали тамгой духа-хозяина огня (нганасаны [Попов, 1984, с. 62]).

Итак, в гаданиях используются следующие основные способы получения человеком необходимой информации: во-первых, человек рассчитывает на нее в ответ на свой дар духу, во-вторых, человек просит духа об информации, обещая предоставить в ответ некую услугу. Гадания, таким образом, оказываются проникнутыми отношениями обмена: человек обязан отплатить за предоставленные ему сведения. По понятным причинам этого не требуется, во-первых, когда гадание сопряжено с особо отмеченными временными периодами и ситуациями (лунное затмение, медвежий праздник и т. п.) и, во-вторых, в ситуациях взаимодействия человека с «близкими» ему духами – духом-хозяином очага, духами-охранителями.

Что же представляет собой «плата за информацию»? Прежде всего – это плата за помощь. Действительно, показывая человеку во сне лучшие промысловые уголья, сообщая, где искать пропавшую, дух помогает человеку. Сама просьба об информации могла звучать как просьба о помощи (см. [Попов, 1984, с. 62; Симченко, 1996, с. 179; Симченко, 1992, с. 104]). Более того, человек перед гаданием мог просить духа о благополучии, о счастье, а суть гадания заключалась в том, чтобы узнать намерения духа: поможет он или нет. Например, нганасаны следующим образом гадали об удаче в промысле: срезали нижние концы гусиных перьев, вкладывали их друг в друга так, чтобы получилась длинная трубочка, на верхнем конце ее оставляли перышко. Трубочку (*койка*) втыкали в землю и, обращаясь к ней, говорили: «Дикого оленя дай! Счастье дай!». Если палочка через некоторое время наклонялась в сторону солнца – это значило, что будет удача, будут дикие олени, мольба считалась услышанной. Если *койка* падал – это означало, что удачи не будет. Нганасаны так объясняли действие *койка*: «Это как бы телеграф, через него мы у верхних божеств испрашиваем счастье... и оно нисходит по палочке» [Попов, 1984, с. 59]. В этом толковании обращают на себя внимание два момента. Во-первых, становится очевидным, что носители традиции видят в материальном предмете, используемом в гадании, посредника при общении с божествами. Во-вторых, восприятие позитивной информации как «счастья», которое «нисходит по палочке» (т. е. как действенной

помощи, а не просто предсказания), говорит нам, что при интерпретации в сообщении выделялись прежде всего его модальные аспекты, т. е. наиболее важной считалась информация о намерениях партнера по взаимодействию; грядущие счастье или беда связывались, таким образом, с активными действиями этого партнера.

Следует также иметь в виду, что гадание во многих случаях оказывается направленным не просто на получение человеком информации, но на получение информации позитивной. В таком случае услуга человека духу, предваряющая гадание, имеет своей целью обеспечить благоприятный результат гадания. Обещание отплатить позже могло не выполняться в том случае, если ответ был негативным или предсказание не сбылось (т. е. помощь не была оказана).

Заметим, что часто сам вопрос задается таким образом, чтобы полученный ответ был положительным. Иногда этой же цели подчиняют выбор момента для гадания. Например, у якутов девушка так гадала о своей судьбе: «берет уголек с пеплом, положит его на ноготь и говорит: “Направься ты в ту сторону, куда мне замуж выйти; если умру я, **взлети** кверху, а если не выйду замуж, **крутись** туда и сюда”. Выходит в **безветренную тихую погоду** и пускает пепел на воздух» [Худяков, 1969, с. 197; выделено мной. – О. Х.].

Показательными в этом отношении являются способы противодействия нежелательному прогнозу при гадании. Получив негативную информацию, человек либо отказывался принять сообщение, а вместе с ним и грядущую беду (так, гадая об удаче в промысле, нганасаны клали на горячие угли грудную кость птицы. Если гребешок кости изгибался в сторону огня, считалось, что будет добыча. При этом гадающий клал кость себе на голову. Если гребешок изгибался в противоположную от огня сторону, кость разламывали и бросали, говоря: «Разве это действительно что-либо будет означать?» [Попов, 1984, с. 62]), либо человек утверждал, что сообщение было искажено при передаче (если при гадании ковш падал выпуклой стороной вверх, что предвещало несчастье, якуты говорили: «Неровность ударила, корень пнул!» [Попов, 1949, с. 276]). Кроме того, гадающий, не удовлетворенный прогнозом, мог продолжать гадание до тех пор, пока не получит позитивную информацию: здесь человек как бы «заставляет» духов дать положительный ответ. Например, у якутов, «если ложка падет “навзничь”, то, во избежание горя, шаман бросает ее до тех пор, пока она не “сядет, как следует”» [Худяков, 1969, с. 266].

Отметим еще один способ противодействия нежелательному прогнозу, характерный не столько для гаданий, сколько для примет вообще, и описывающий правила, которые должен соблюдать человек, получивший «дурной знак». Суть способа в том, что человек определенным образом отвечает на сообщение, тем самым отводя от себя беду. Например: «Когда звенит в ухе, то это из Бодырбо-Моу (Земли Мертвых. – О. Х.) зовут. Можно слышать: “Дочка, иди сюда, я замучилась”. Надо отвечать: “Не приду я, у меня детей много”» (нганасаны [Симченко, 1996, с. 114]).

Человек при гадании платил за информацию прежде всего как за помощь. Однако нельзя не отметить и другой вид «платы за информацию». Он заключается в том, что за свои действия гадающий мог поплатиться жизнью. Например, якутские гадания: 1) «Ставили на стол жернов и на нем мололи иголку; один из принимающих участие в гадании ложился под стол и слушал. Стук жернова слышался голосом человека, предсказывающим будущее. Но это, якобы, было сопряжено с большой опасностью для жизни: достаточно было чуть пошевелиться или кашлянуть лежащему, чтобы он сейчас же умер» [Попов, 1949, с. 298–299]. 2) Человек прячется на сеновале. Ночью около него привязывают двух коней. Кони сначала предают проклятию того, кто подслушивает их разговор, затем начинают говорить между собой человеческим языком, предсказывая судьбу своих хозяев и их близких. Если спрятавшийся как-нибудь обнаружит свое присутствие, то его смерть неизбежна из-за проклятия коней [Кулаковский, 1979, с. 81].

В этих примерах обращает на себя внимание поведение гадающего – он прячется, подслушивает. Эти предикаты являются ключевыми для подобных гаданий (ср. общее название для якутских гаданий, приуроченных к русским святкам, – *Танха иһиллиир* – «подслушивание Танха» (Танх – божество, предопределяющее судьбу человека) [Кулаковский, 1979, с. 21, с. 80]). На наш взгляд, это означает, что носители традиции воспринимали подобные гадания как вторжение в чужой «разговор», как своего рода «перехват» информации, не предназначенной человеку. Соответственно, и «платили» в таких случаях именно за вторжение в те сферы, доступ в которые закрыт для простого человека. В связи с этим представлением можно поставить убеждение, согласно которому проникновение в дела и намерения духов опасно для человека, не обладающего шаманским даром. Считалось, что это позволено только особым людям, кото-

рых сами духи избрали на роль посредников (см. [Симченко, 1996, с. 178–179]). Осознание опасности, связанной с подобным гаданием, проявляется в том, что решаются на него только очень смелые люди, а в основном «панически боятся прибегать к нему, предпочитая не знать о своем будущем» [Попов, 1984, с. 62].

Гадание безопасно для человека в тех случаях, когда он является полноправным участником коммуникативного акта, когда сообщение адресуется ему. Вторжение в чужой «разговор» сопряжено с опасностью: обнаружившего свое присутствие человека наказывают те, чей «разговор» он подслушал. С другой стороны, безопасность получения человеком информации обусловлена, видимо, и характером последней: как правило, духи «предоставляют» по своей инициативе (приметы) или по просьбе человека (гадания) действительно актуальную, так сказать, утилитарную информацию. Человеку же хочется знать больше. О ненужности, даже вреде «лишнего знания» и говорит, видимо, представление об опасности, связанной с гаданием.

Завершая анализ гаданий, рассмотрим вопрос об особых людях, исполняющих роль посредников между человеческим миром и миром духов. В сибирских культурах существовало несколько категорий таких посредников. Остановимся на двух из них, для чего еще раз обратимся к способам получения сообщения. Во-первых, информация может быть получена человеком во сне при непосредственном контакте с духом; во-вторых, наяву сообщение передается с помощью посредников – материальных предметов или животных (главным образом жертвенных, см. [Шимкевич, 1897а, с. 8; Потапов, 1969, с. 368–369]). Кроме шаманов, «универсальных» специалистов, в сибирских культурах существовали и другие профессионалы, призванные обеспечивать связь с духами. Их можно разделить на две категории в зависимости от способа получения ими информации от духов. Первую составляют сновидцы (о них говорилось выше), вторую – гадалышки, оперирующие с материальными предметами (топором, ножом, поварешкой, специальными палочками и т. п.). Для обозначения таких людей существовали особые термины: *сеймеды* (нганас), *пенгне-хум* (манс), *нюкульта-касы* (хант.), *сэрэбий-дыт* (якутск.) и др. Таким образом, два основных способа связи с духами осуществлялись специально предназначенными для этого людьми, что обеспечивало устойчивость «каналов связи», а в целом – сохранность традиции.

* * *

Подведем некоторые итоги. Термин «примета» мы понимаем достаточно широко. Основанием для этого служит представление о примете как о сообщении, которое получает человек. Рассмотренные в этой главе фольклорные тексты объединяет то, что все они моделируют поведение человека как участника коммуникативного акта в роли адресата сообщения. Такой подход, представляющийся релевантным народному восприятию текстов данного типа, позволяет, в частности, расширить принятое в науке понимание примет только как примет-прогнозов, не учитывающее все их многообразие и поэтому необоснованно, на наш взгляд, сужающее область исследования.

Проведенный анализ дает возможность понять, почему в сибирских традициях одним и тем же термином называются и приметы-прогнозы, и приметы-толкования, тогда как паремиология вообще не рассматривает последние как приметы. Как было показано, сообщение, содержащееся в примете, может быть интерпретировано либо как информация о намерениях партнера по взаимодействию, с проявлением воли которого связываются прогнозируемые события (уже говорилось, что иногда это эксплицировано в тексте, но чаще присутствует имплицитно), либо как информация о предопределении, о том, что человеку суждено. Тем самым это сообщение оказывается соотнесенным с настоящим моментом и даже с прошлым – временем возникновения этих намерений или предопределения (ср. представления о том, что судьба человека определяется в момент или даже до его рождения, см. [Кулаковский, 1979, с. 21; Попов, 1976, с. 32; Грачева, 1976, с. 44–67]). Прогнозируемые события, несмотря на то что часто время их свершения – будущее, уже как бы происходят в настоящий момент или даже уже произошли – т. е. смоделированы, и в дальнейшем осуществляется лишь реализация этой модели.

Подтверждение этому мы находим в народных представлениях. Так, перед выходом на промысел негидальцы по поведению огня судили о предстоящей охоте. При этом считалось, что *подя* (дух-хозяин огня) сам охотится ночью, а человек на следующий день добывает именно тех животных, чью «тень» (душу) поймал *подя* [Цинциус, 1971, с. 185].

Приметы-толкования актуализируют саму ситуацию моделирования грядущих событий, а приметы-прогнозы акцентируют вни-

мание на результатах реализации этой модели. А так как для человека наиболее важен именно результат, т. е. знание о том, что произойдет с ним или с близкими ему людьми, в правой части большинства примет употребляется будущее время. Отметим, что в некоторых случаях прогноз и толкование могут быть объединены в рамках одного текста, например: «Если паук протянет свою паутину поперек нарты, говорят, что он развешивает юколу, – будет много рыбы» (нганасаны [Попов, 1984, с. 54]). Однако такие тексты встречаются чрезвычайно редко. Дело здесь, видимо, в том, что внутри традиции обычно нет необходимости в дублировании толкования прогнозом или наоборот – для понимания ситуации носителям достаточно одного параметра.

Таким образом, оказывается, что дело действительно не во временной обусловленности прогноза прогнозирующей ситуацией: крик ворона, по сути, не предвещает беду, но уже приносит ее, означает ее. Как именно будет реализована данная модель – зависит от конкретной ситуации, отдается ей «на откуп» (именно поэтому во многих приметах прогноз формулируется предельно абстрактно: к худу/к добру), но реализована она будет непременно (при условии, что сообщение получено и «принято к исполнению»): какая-либо беда случится потому, что она **уже** случилась (может быть, этим и обусловлена устойчивость веры в приметы?).

Коммуникативная логика толкований

Проведенный анализ показал, что фольклорные тексты, бытующие в сфере традиционных представлений, моделирующие человеческое поведение и относящиеся к так называемым малым формам, можно разделить на два основных типа – правила и приметы. Каковы критерии для их разделения?

В паремиологии принято различать приметы и правила на основании, во-первых, особенностей организации текста (обязательность прогноза в примете и необязательность мотивировки в правиле, благодаря чему последнее может иметь редуцированную форму [Павлова, 1984, с. 294]), во-вторых, на основе его функциональной направленности (прогностическая функция у примет и поучительная – у правил [Пермяков, 1975, с. 258], ср. также – зависимость правил и независимость примет от человеческого волеизъявления [Павлова, 1984, с. 294–295]), в-третьих, правила и приметы различают по характеру связи левой и правой частей текста (временная связь у примет и причинно-следственная – у правил [Дандис, 1961, с. 30–31]). Хотелось бы предложить иной критерий различения примет и правил, представляющийся более релевантным для исследования прагматики текста.

Как было показано, и правила, и приметы, представляя собой описание ситуаций взаимодействия человека со «значимыми другими», содержат указание на некое сообщение. С этой точки зрения главное различие текстов двух типов состоит в том, что в правилах человек выступает как **адресант** сообщения, а в приметах – как **адресат**. Иными словами, правила моделируют поведение человека как участника коммуникативного акта в роли адресанта сообщений, приметы – в роли адресата. Именно роль человека в коммуникативном акте, который описывают приметы и правила, может быть рассмотрена как основной жанрообразующий признак. Это обстоятельство позволяет рассматривать правила и приметы как особые фольклорно-речевые жанры или, лучше сказать, группы жанров (к первой группе следует отнести такие жанры, как запреты и предписания, а ко второй – приметы и толкования снов).

Данное положение приводит нас к пониманию принципов, на основе которых эти тексты моделируют человеческое поведение.

А именно, правила регламентируют поведение, сообщая о том, какой смысл имеет то или иное человеческое действие **для другого**; приметы моделируют поведение опосредованно, сообщая о том, какой смысл имеет то или иное явление или событие **для самого человека**. Иными словами, правила предоставляют человеку «схему действий» (моделируются действия с учетом точки зрения партнера по коммуникации), а приметы – «схему толкований» (моделируется интерпретация действий партнера). Корпус собственно фольклорных текстов можно, таким образом, рассматривать как набор образцов для «разовых», индивидуальных поступков и интерпретаций.

Выделение роли человека в коммуникативном акте в качестве основного критерия для различения примет и правил соответствует и народной классификации текстов, в частности, позволяет объяснить случаи, когда тексты, построенные по модели примет, носители традиции относят к правилам. Например: «Если, идя по тайге, будешь держать в руке лапу крота, не встретишь медведя» (эвенки [Фольклор..., 1971, № 32]); «Если одежда ребенка упала в воду, он может утонуть» (ханты [Материалы..., 1978, с. 188]); «Если подуть в лицо человеку, ночью на него подует “абасы”»; «Если пожилая лижет мутовку – будет сварливая невестка; если лижет девушка – будет сердитая свекровь»; «Если щелкаться, отскакивает счастье» (якуты [Попов, 1949, с. 262, с. 292, с. 294]); «Если девица будет чесать волосы вечером, то выйдет за человека, кругом задолжавшего»; «Если корову доить с левой стороны, то дьявол станет вместе доить» (якуты [Худяков, 1969, с. 196, с. 236]) и т. п.

Все эти тексты являются правилами именно потому, что человек выступает в них как адресант соответствующих сообщений, а ситуации, описываемые в правой части текстов, представляют собой ответ на поведение человека. Показательно, что в подобных текстах не встречаются слова «значить», «означать», характерные для примет.

Несвойственная правилам структура таких текстов обусловлена их менее выраженным императивным характером. Связано это, как представляется, с двумя факторами: во-первых, с необязательностью исполнения действия или с осознанием того, что действие может быть совершено случайно (см. первый и второй из приведенных выше примеров); во-вторых, снижение модальной окрашенности текста характерно для ситуаций общения с «чужими», в данном случае – с этнографами (так, В.И. Цинциус отмечает, что «при

передаче... формул запретов для записи они несколько видоизменялись, теряя свою категоричность...» [Цинциус, 1982, с. 8]).

Выявление признака, разделяющего приметы и правила, позволяет, как кажется, разобраться в обширном корпусе текстов, обычно называемых в литературе «поверьями». При отнесении того или иного текста к определенному типу исследователи исходят, в первую очередь, из структуры текста. Так, правила, в которых отсутствует четко выраженный запрет или предписание (т. е. правила со сниженной модальностью) обозначаются обычно как «поверья». Однако носители традиции, как было показано, относят подобные тексты именно к правилам. Видимо, действительно, не композиционное построение текста (которое часто зависит от ситуации, в которой текст произносится), а прагматическая структура последнего является для носителей традиции определяющей.

Следовательно, корпус поверий может быть дифференцирован на основании того, какую из схем воспроизводит тот или иной конкретный текст. Иными словами, любой из текстов поверий (речь идет только о «малых» текстах), регулирующий поведение человека и обнаруживающий свою коммуникативную природу, может быть отнесен либо к правилам, либо к приметам. Например, нанайское поверье «Мальчик, вымытый наваром ойфо (черного водяного воробья. – О. Х.), не будет бояться холода» [Шимкевич, 1897б, с. 136] можно расценить как правило со сниженной модальностью. Вот пример поверья, которое по своей коммуникативной интенции является приметой: «Если гольду, который разрубает лесину для костра, удастся разрубить такое дерево, у которого сердцевина цельная, то это предвещает счастье, богатство...» [Шимкевич, 1897а, с. 19].

В сибирских традициях существуют, однако, и такие тексты, которые нельзя однозначно отнести к определенному типу: человек в них выступает и как адресант, и как адресат сообщений. Рассмотрим подробнее виды этих текстов.

Таковы приметы, в которых прогноз совмещается с предписанием или даже заменяется последним. Например: «Если ребенок, при входе гостя в дом, делится с ним пищей – нужно взять, это к счастью» (якуты [Попов, 1949, с. 292]); «Если при отправлении на промысел передовой олень чихнет, то будет неудача, лучше вернуться» (ненцы [Источники..., 1987, с. 121]); «Если во время медленной еды шелкнет огонь, скорее уходи» (эвенки [Фольклор..., 1971, с. 322]). В этих текстах человеку, получившему сообщение, предписывает-

ся определенным образом на него среагировать, ответить, другими словами – скорректировать свое поведение в соответствии с «показаниями» приметы. Дидактическая установка таких текстов сближает их с правилами.

В тех случаях, когда прогноз заменяется предписанием или запретом, текст, трансформируясь из приметы в правило, оказывается в равной степени и тем, и другим. Попробуем представить, как происходит эта трансформация, на примере текста «Как только у петухов (самцов куропатки. – О. Х.) глаза красные станут – кончай добывать. Пусть детей выведут» (нганасаны [Симченко, 1993а, с. 175]): «если у петухов глаза красные, значит, настала пора выводить птенцов» (примета) + «нельзя добывать птицу в пору выведения птенцов – грех» (правило) = «если у петухов глаза красные стали, добывать птицу нельзя». В результате примета лишается прогноза, а правило – мотивировки. В левой части образовавшегося текста описывается прогнозирующая ситуация, правая часть содержит запрет. Соответственно, человек сначала выступает в роли адресата, а затем – адресанта сообщений.

Как межжанровые, но на иных основаниях, могут быть рассмотрены тексты, описывающие конвенциональные значения человеческих действий. Напомним эти тексты: «Предложить отцу кисет означало посвататься к дочери»; «Привязать к дереву *нери* – женский посох для езды верхом на олене – означало отказ от кочевой жизни, переход на оседлую жизнь» (эвены [Санги, 1985, с. 200]). Если девушка подает парню зажженную трубку, «это значит, что она с ним жить согласна» (нганасаны [Симченко, 1996, с. 128]). Здесь человеку также принадлежат обе роли в коммуникативном акте, но не последовательно, а одновременно: в подобных текстах содержится указание на некое сообщение, и адресантом, и адресатом которого является человек, т. е. описываемые в этих текстах ситуации взаимодействия могут происходить только среди людей. Мы анализировали подобные тексты как приметы прежде всего потому, что так их воспринимают носители традиции; в этих текстах моделируется ситуация получения человеком сообщения, функция их – в обучении толкованию жестов. Единственное отличие этих текстов от большинства примет заключается в том, что адресант описываемых в них сообщений принадлежит, как и адресат, к миру людей. Однако именно по этой причине подобные тексты могли функционировать и как правила.

Последовательное исполнение человеком роли адресанта, а затем адресата сообщений отражено в текстах, толкующих причины каких-то событий и явлений. Например: «Если ребенок родится с красным родимым пятном, значит мать его не дала кому-то лиственничной коры, которой красили оленью шкуру. Если черное родимое пятно, значит, мать не дала кому-то чаги» (ханты [Материалы..., 1978, с. 187]); «Если у кого-нибудь гноятся глаза – это мстит за неуважение Пузя ани (Огонь-мать. – *О. Х.*)» (удэгейцы [Симченко, 1993б, с. 186]); «Если ребенок рождался мертвым и посиневшим, якуты полагали, что его ударила Айыысыт (богиня родов) за какую-то провинность матери» [Гурвич, 1977, с. 137]. Неудачу в рыбной ловле нивхи объясняли так: «Почему рыбы нет? Однако уйынт (“грех”) сделали. Рыба серчает» [Крейнович, 1987, с. 112].

Эти тексты построены по той же модели, что и приметы-толкования: «если есть то-то, значит, есть (было) то-то»; как и в приметах, человек предстает здесь адресатом сообщений. Отличие таких текстов от примет состоит в том, что эти сообщения представляют собой ответ на поведение человека. В сущности, в подобных текстах описываются два сообщения: первое, которое человек адресует партнеру, нарушая или выполняя правило (причина), и второе, ответное – наказание или награда (следствие). В левой части текста описывается следствие, в правой – причина. Таким образом, связь левой и правой части таких текстов – причинно-следственная; логика этой связи определяется мотивацией соответствующих правил, т. е., в отличие от примет, в данном случае характер адресованного человеку сообщения обусловлен поведением человека (характером первого сообщения).

Далее, подобные тексты, как и приметы, представляют собой толкования адресованных человеку сообщений, но, в отличие от примет, акцент в них сделан не на содержании сообщения партнера (в данном случае ответного), а на характере первого, адресованного партнеру сообщения. Иными словами, если приметы предоставляют информацию о чьих-то намерениях в отношении человека и при интерпретации сообщения акцентируется **его** смысл, то в текстах, толкующих причины счастья/несчастья, выделяется в первую очередь модальный смысл первого сообщения – смысл человеческого поступка для «значимого другого», хотя настроения (намерения) партнера также описываются.

Таким образом, тексты, в которых толкуются причины благополучия/неблагополучия человеческой жизни, по своему композици-

онному построению приближаются к приметам, а по коммуникативной интенции (поучение) – к правилам. Внутренняя прагматическая структура этих текстов совмещает признаки и правил (актуализация линии адресант-адресат, идея ответственности), и примет (соотношение между смыслом сообщения, которое получает человек, и кодом, в котором оно выражено). Можно сказать, что эти тексты представляют собой «перевернутые» правила: в них описываются случаи выполнения/нарушения запретов и предписаний, причем часто с двух точек зрения – с точки зрения человека (описание несчастья или удачи) и с точки зрения партнера человека по взаимодействию (описание его настроения). Последнее может опускаться, тогда указывается, какой именно поступок совершил человек (это касается прежде всего толкования причин несчастья, см. [Попов, 1984, с. 50; Худяков, 1969, с. 302]). Впрочем, может упоминаться одновременно и человеческий поступок, и вызванное им настроение партнера.

Итак, подобные тексты моделируют поведение человека, указывая на смысл **уже совершенного** им поступка для партнера по взаимодействию. Сообщение партнера здесь – повод для размышления над собственным поведением; информация, которую это сообщение несет, касается исключительно совершенных человеком поступков. Видимо, именно поэтому в этих текстах чаще всего толкуются причины несчастий.

Заметим, что клишированные формулы такого типа встречаются чрезвычайно редко; обычно подобные тексты относятся к «разовым» суждениям, более того, это скорее умозаключения, которые, определяя необходимые для устранения несчастья действия, не обязательно должны быть выражены в словах. Например, если у удэгейца гноились глаза, он должен был «поймать ленка, принести в жертву огню его глаза и смазать его жиром свои собственные. Так можно было отвести гнев Пузя ани» [Симченко, 1993б, с. 186–187]. У якутов, «когда промысел на зверя становится слишком плохим, тогда охотник думает, что на него прогневался Байанай (дух-хозяин леса. – *О. Х.*) и обращается к помощи шамана. Приглашенный шаман камлает и упрашивает Байаная, чтобы он опять стал добрым к охотнику, чего и достигает разными просьбами и жертвоприношением» [Кулаковский, 1979, с. 91].

Таким образом, толкования причин благополучия/неблагополучия человеческой жизни, независимо от того, какой код – вербальный или акциональный – используется при построении этих толко-

ваний, обнаруживают лежащее в их основе представление о том, что все происходящее с человеком отражает чьи-то намерения, является результатом чьих-то действий. Нами уже было отмечено представление, что «просто так» ничего ни сказано, ни сделано быть не может – любой человеческий поступок включен в ситуацию взаимодействия и на него неизбежно следует ответное действие определенного персонажа. Соответственно считалось, что любое несчастье, во-первых, имеет свой персонифицированный источник и, во-вторых, обусловлено прежде всего поведением самого человека.

Толкование причин несчастья заключалось в поиске совершенной человеком ошибки, в поиске «обиженного» им значимого персонажа. Например: «Оюн (шаман. – *О. Х.*) при лечении *всегда* открывал причину болезни... Например, заболят глаза у якута, зовут оюна, который, объясняясь с “добрым духом” узнавал, что год тому назад больной застрелил ворону или убил белку: в ней жил абагы... вот он и наказал за это больного, и чтобы избавиться от болезни, надо черта задобрить» [Овчинников, 1897, с. 178]. И.А. Худяков писал: «Вот, – рассказывают якуты, – если какая-нибудь женщина заболит, то и начнем приискивать: не преступала ли она этих обыкновений? Если найдем (**а всегда что-нибудь найдется**), то и рады-не рады и скажем: “То-то ведь, какая неосторожная была: должно быть, несчастье ее затягивало!”» [Худяков, 1969, с. 302; выделено мной. – *О. Х.*].

Обские угры перед тем, как заколотить крышку гроба, обязательно проводили обряд определения причины смерти. Интересные сведения об этом обряде приводит И. Росляков. В статье «Похоронные обряды остяков» он пишет: «При перечислении причин физические причины, т. е. болезни и проч., обыкновенно совершенно игнорируются. Прежде всего предлагаются такие вопросы: “На что ты осердился?.. Может ты был недоволен своей женой?.. Может быть, ты ушел от нас, потому что был недоволен своими детьми?..” Присутствующие также поочередно спрашивают, не сами ли они почему-нибудь явились причиной его смерти. Если и в этом случае нет благоприятного ответа, то причину смерти ищут в отсутствующих знакомых умершего... которые сами могли быть недовольны им и вследствие этого каким-нибудь колдовством напустили смерть на умершего. Если ответа и в данном случае не получается, то значит покойник сам сделал какое-нибудь преступление... так, например: ложная клятва огнем; неисполнение какого-нибудь обещания, данного какому-нибудь духу, вызывает возмездие с его стороны; если

умерший... напился воды или наелся рыбы из какого-нибудь священного озера или срубил лесину в священном лесу, то он таким поступком тоже навлекает на себя месть духа... **Чаще всего ответы покойника получаются на вопросы этого последнего разряда»** (цит. по: [Чернецов, 1959, с. 144; выделено мной. – О. Х.]). Отметим, что и предыдущие вопросы касались прежде всего модальных аспектов взаимоотношений партнеров – на этот раз умершего и его родственников и знакомых, так что сама смерть предстает здесь как «жест», как реплика, сообщающая о настроении и воле своего отравителя.

Толкования причин даже одного и того же события могли быть различными, однако архаический человек не сомневался в том, что у любого несчастья есть причина и заключается она прежде всего в неправильном поведении самого человека – в пренебрежении им правилами взаимодействия. Очень интересный пример мы находим у А.А.Попова. В разных местах своей книги о нганасанах он приводит два различных толкования одного события:

1) «У Джатобие волк зарезал четырех оленей. Тогда мой хозяин сказал, что это случилось потому, что Джатобие плохо отзывался о волке»;

2) «Джатобие, вероятно, совершил что-нибудь предосудительное, – говорили мне нганасаны. – У него волк съел четырех оленей. Это, вероятно, сделал шаман Черие, который живет вместе с ним в одном чуме. Он обиделся на Джатобие, что тот не делился с ним добычей» [Попов, 1984, с. 50, с. ПО].

Можно предположить, что данное событие было истолковано носителями традиции еще каким-либо образом. И дело здесь, на наш взгляд, не в праздном любопытстве, не в упражнении ума, а в стремлении обнаружить наиболее адекватный выход из кризисной ситуации. Даже если оленей Джатобие уже не вернуть, правильное истолкование произошедшего поможет и ему самому, и другим людям вести себя так, чтобы избежать подобного несчастья в будущем.

Видимо, поиском наиболее адекватного выхода из кризиса объясняется то, что в разных ситуациях при толковании могут быть актуализованы: а) персонаж, по чьей воле несчастье произошло; б) нарушитель правила; в) содержание проступка. В толковании могут встречаться все три элемента, но ситуация редко бывает настолько неясной, чтобы нуждаться в столь полной реконструкции. Судя по текстам толкований, чаще всего прояснению подлежит, в первую

очередь, содержание проступка, т. е. человеческого «сообщения», за которым достраивается его адресат; либо, наоборот, сама природа несчастья наводит человека на мысль, от кого это несчастье может исходить, и, соответственно, заставляет «вспомнить» о совершенном в отношении этого персонажа проступке.

То, что осмысление ситуации связано прежде всего с ее разрешением, с поиском выхода из кризиса, доказывается еще и тем, что толкования причин успеха, удачи встречаются чрезвычайно редко; видимо, они не столь необходимы, потому что не требуют экстраординарных мер, вмешательства в обычное течение жизни. Анализ нескольких подобных толкований [Симченко, 1993а, с. 28; Долгих, 1962, с. 136, с. 215] позволяет сделать вывод, что акцентируются в них, во-первых, получатель удачи – «счастливый человек» и, во-вторых, податель благополучия – божество, которое благоволит этому человеку. Например: «...хорошо промышляем... Это нас нга (бог) все-таки видит, дает нам. Это бог потому нам дает, потому что у нас полный чум ребят, и какой-то из них будет счастливым, вот мы на его счастье добываем, или это будет приметный человек» (энцы [Долгих, 1962, с. 215]). Особенности поведения «счастливого человека» в подобных толкованиях не упоминаются; единственной причиной благоволения духов оказывается, судя по текстам, особая роль человека как сакрального посредника, чьи отношения с духами несколько отличаются от взаимоотношений с последними «простых» людей. См., например: «Чего такой талан – удача теперь? ...Может это гость такой талан принес? Может, он шаман?» (нганасаны [Симченко, 1993а, с. 28]); «Верно ты большой шаман, диких оленей ты много убил. Ты верно большой шаман – такой счастливый...» (энцы [Долгих, 1962, с. 136]).

Удача, которая не может быть мотивирована подобным образом, особенно удача чрезмерная, не только не расценивается как следствие правильного поведения человека, но, напротив, «считается дурной приметой, думают, что это случается перед несчастьем» [Попов, 1984, с. 57]; см. также: «Это так старые люди говорят: кто хорошо добывает, тот это перед смертью кушает досыта. По-моему так: нехороший промысел у вас выходит. То что летом, зимой хорошо оленя добываете, рыбы добываете – это к смерти» (энцы [Долгих, 1962, с. 215]). Основу такого представления следует, видимо, искать в уже упоминавшемся «принципе ответственности», который распространяется не только на качественные («око за око»), но и на ко-

личественные характеристики обменных отношений – если много дано, значит, много и взыщется.

Мы рассмотрели здесь основные виды текстов, относящихся к корпусу малых форм и бытующих в сфере традиционных представлений. Подавляющее большинство этих текстов – «разовые», индивидуальные высказывания носителей традиции. Характерная особенность данных текстов состоит в том, что поведение человека они моделируют относительно обеих ролей в коммуникативном акте – получателя и отправителя сообщений.

Итак, можно сделать вывод, что при построении индивидуальных толкований одновременно используются обе схемы, предоставляемые фольклорными, т. е. входящими в установленный традицией корпус, текстами – правилами и приметам. Причину использования обеих схем следует видеть в том, что в реальной жизни человек, взаимодействуя с партнерами по коммуникации, постоянно обменивается с ними ролями отправляющего и принимающего сообщения, т. е. в действительности человеку необходимо использовать обе схемы. В результате при построении индивидуальных высказываний могут происходить жанровые трансформации, например, в тех случаях, когда текст оказывается одновременно и правилом, и приметой. Это обстоятельство приводит и к тому, что нарушение человеком запрета может быть расценено носителями традиции как «дурной знак» (см., например, [Головнев, 1995, с. 251–252; Материалы..., 1978, с. 11]). В этом случае происходит максимальное сближение исполняемых человеком ролей, превращающее ситуацию взаимодействия в акт автокоммуникации, – человек, нарушая запрет, сам себе посылает сообщение об ожидающей его беде.

Оказывается, что ни одна из выделенных схем не может функционировать в культуре отдельно от другой – между ними существуют отношения дополнения.

Итак, корпус собственно фольклорных текстов, в котором мы выделили два основных типа – правила и приметы, представляет собой набор образцов для индивидуальных поступков и интерпретаций, причем последние «копируют» в первую очередь не композицию фольклорных текстов (она может варьироваться) и не семантику (которая во многом зависит от контекста), а именно логику, основанную на представлении о любой ситуации как коммуникативной.

Данное обстоятельство позволяет увидеть, что моделирующая роль рассмотренных нами фольклорных текстов обусловлена скорее

не способом преподнесения информации (поучение или предсказание), который отражается в понятии «прагматическая функция» (хотя он и имеет определенное значение для регулирования поведения), а в первую очередь внутренними прагматическими характеристиками текста и прежде всего ролью человека в коммуникативном акте, который в тексте описывается.

Иными словами, фольклорные тексты обучают носителей традиции не только конкретным фактам, но – что более важно – и логике мышления, позволяющей человеку свободно ориентироваться в неиссякающем потоке событий и явлений.

Возникает предположение, что коммуникативные принципы организации характерны и для других текстов, создаваемых культурой. Возьмем для примера тексты более развернутые, чем те, что до сих пор рассматривались, – поверья о талисманах – предметах, приносящих счастье, удачу и т. п. В сибирских культурах талисманы окружены обширным полем фольклорных текстов. Мы попытаемся проанализировать лишь часть этих текстов – несюжетные рекомендации по добыванию, хранению и использованию талисманов. У народов Сибири исследователями зафиксировано большое количество текстов этого рода, см. [Шимкевич 1897а, 1897б; Попов, 1949; Николаев, 1964; Цинциус, 1971; Аврорин и Лебедева, 1978; Пелих, 1980; Крейнович, 1987].

Анализ этих текстов приводит к выводу, что они представляют собой описания ситуаций взаимодействия человека с неким персонажем – духом или же самим талисманом, что, в сущности, одно и то же для носителей традиции: так, негидальцы считали, что *сингконы* (талисманы) появлялись у человека не сами по себе, а посылались духами неба (*бога*), горы (*уйэ*) или воды (*му*) [Цинциус, 1971, с. 178], поэтому человек, владея талисманом, тем самым вступал во взаимодействие с духами; кроме того, сам талисман мог считаться вместилищем вполне самостоятельного духа, заставляющего определенного человека найти и принять этот талисман (см. [Пелих, 1980, с. 19]). В любом случае в текстах не акцентируется, с кем именно взаимодействует человек – с самим предметом или стоящей за ним силой: они сливаются в единый образ партнера по взаимодействию, посылающего человеку удачу в ответ на соблюдение им определенных правил поведения.

Приведем несколько примеров. «В тайге, говорят, можно увидеть летящий над землей пенек, выдернутый вместе с корнем и ветками. Он

летит, и порой свист раздается, порой шум. Сверху иногда слышится человеческий голос: “Мэди, та-та-та-та! Сиви, то-то-то-то! Дяви, та-та-та-та!” Ему, говорят, нужно крикнуть: “Дух Скорости! Брось свое древко от гарпуна!” Тогда пенек упадет вместе с корнем. Нужно взять от него сучок и сделать различные застежки – палочки для крепления потяга собачьей упряжки, палочки для крепления носкового ремня лыж. Много делать, говорят, не следует. Нужно сделать столько лыжных застежек, чтобы рассчитать свои силы: одну-две. Крепкие люди делают три-четыре. Эти застежки позволяют бегать с невероятной быстротой» (орочи [Аврорин и Лебедева, 1978, с. 120]).

«Если пойти в то место, где находится множество змей, то они, свернувшись кольцами, друг на друге лежат. Тогда нивх должен раздеться, снять обувь, снять наколенники и, ступив в дыру, образованную свернувшимися змеями, стоять. Страшно становится. Тогда змеи о его голень трутся и все уходят. После этого он поднимает свою ногу и берет немного земли с того места, на котором стоял. Порвав свою рубашку, завертывает в нее землю. *Инау* (ритуальные стружки. – О. Х.) настрогав, обертывает ими землю. Это талисманом считая, богатеет»; «Если нивх увидит, как неожиданно треснуло небо, то он должен мгновенно упасть и мгновенно схватить рукой то, что под нее попадет. Он должен успеть встать, пока небо не сомкнулось. То, что он своей рукой захватил, он должен принести, хоть в рубашку завернуть, хоть в *инау* завернуть, и положить. После того как он так сделает, собак (в дар) убивает. Четное количество убивает. Потом *инау* с колокольчиками делает. Духам кидает, духов кормит. Когда так сделает, разбогатеет» [Крейнович, 1987, с. 115–116].

Рассмотрим организацию данных текстов. Построен текст как описание цепочки «реплик», которыми обмениваются партнеры по взаимодействию. Эти реплики могут быть представлены знаками различной физической субстанции, однако наиболее часто при их построении используется акциональный код. Тексты содержат в себе два основных блока – описание цепочки реплик и конечную формулу, суммирующую их, подводящую итог тому, о чем говорится в тексте. Рассмотрим последовательно эти блоки.

В тексте может быть представлено различное число реплик, минимальное их количество – две: первая принадлежит либо духу, посылающему человеку талисман – необычный предмет, приносящий богатство и т. п., либо же самому талисману, желающему обрести хозяина. Человек выступает здесь в роли адресата – «избранника».

Вторая реплика принадлежит человеку, определенным образом реагирующему на полученное сообщение. Содержание ее может заключаться в том, что человек просто «принимает» сообщение, тем самым «отвечая» на него, – в тексте это обычно выражено в словах «нужно взять (предмет. – *О. Х.*)», «его берут» (орочи [Аврорин и Лебедева, 1978, с. 119]), либо человек совершает определенные действия над полученным предметом (очищает, заворачивает в бересту или шкуру, прячет в специальном месте) и только тогда приобретает этот предмет в качестве талисмана, т. е. может рассчитывать на помощь с его стороны.

Например: «Порой в белищем дупле можно найти кусочки различных шелковых или простых ниток. Их следует взять»; «Иногда, бродя по тайге зимой и охотясь на зверя, люди находят в корягах целые кучи личинок мух. Найдя их, орочи берут часть, отрывают клочок своей одежды и заворачивают в него» [Аврорин и Лебедева, 1978, с. 120, с. 119]. У эвенов и эвенков дикий олень-альбинос считался приносящим удачу на охоте и способствующим размножению домашних оленей. «Убив такого оленя, охотник должен был освежевать его один. Не только не переломанные, но даже не поцарапанные кости его, до последней маленькой косточки, должны были до блеска начищаться. Их убирала в специальную суму, сшитую из шкуры этого же оленя, которую, оберегая от всевозможной скверны, возили на специальном олене» [Николаев, 1964, с. 172].

Цепочка из двух «реплик» является базовой для анализируемых текстов. Последние могут быть более развернутыми за счет включения в них описания других реплик. Находке талисмана может предшествовать сообщение, адресованное человеком, желающим добыть талисман. Тактика, к которой прибегает здесь человек, может быть различной – просьба, требование, провокация или нападение, но в любом случае он выступает уже не как пассивный реципиент, а находится в более активной позиции. Данное сообщение, адресантом которого является человек, может начинать собою цепочку реплик, но может быть и ответом на «знак» партнера: какая-либо необычная ситуация или явление, например летящий над землей пенек (орочи [Аврорин и Лебедева, 1978, с. 120]), встреча с рогатой лягушкой (нанайцы [Шимкевич, 1897а, с. 19]), частое появление орла вблизи жилища (эвенки [Николаев, 1964, с. 173]).

После описания действий, которые человеку необходимо совершить над полученным талисманом, в тексте может содержаться ука-

зание на то, как именно талисман будет помогать человеку (заметим, что в этом случае конечная формула может опускаться). Талисман выступает здесь как податель, а человек – как получатель благ (богатства, удачи на охоте, здоровья и т. п.).

Изложением указанных «реплик» в основном исчерпывается описание ситуаций взаимодействия человека с партнером, посылающим ему счастье. Число реплик может быть различным, в некоторых случаях оно достаточно велико, однако всегда кратно двум, что отражает отношения обмена, существующие между партнерами. Реплики подобны ходам в некоей игре; правильный ход помогает человеку выиграть партию.

Кроме этого, в текст может быть включено описание реплик из иного «диалога» – того, который происходит либо между человеком и объектом его желаний (талисман, выступающий здесь в качестве посредника, может не упоминаться), либо между самим талисманом, выступающим в роли адресанта, и тем реальным или воображаемым существом, на которое он воздействует и от поведения которого зависит удача человека. Однако обычно образы талисмана и его владельца сливаются в образе адресанта, влияющего с помощью передачи определенных сообщений на поведение реципиента. Подобным же образом талисман и тот объект, на который он воздействует, могут выступать как единый адресант посылаемых человеку благ.

Итак, мы видим, что анализируемые тексты описывают довольно сложные ситуации взаимодействия, число участников которых всегда больше двух. Однако роли всех действующих лиц так или иначе сводятся к двум – к партнерам по общению, к отправителю и получателю сообщений. И здесь так же, как в правилах и некоторых приметах, на первом плане оказываются модальные аспекты отношений между партнерами: отправитель вкладывает в сообщения, а получатель извлекает из них прежде всего модальные смыслы, информацию о намерениях, желаниях и других эмоционально-волевых интенциях. И именно потому, что модальные смыслы выходят на первый план и, более того, часто составляют основное содержание отправляемых и получаемых сообщений, передача последних с такой легкостью может ограничиваться использованием акционального кода – универсального языка в том мире, где не всем известны значения человеческих слов.

Обратимся ко второй составляющей рассматриваемых текстов – к формуле, суммирующей цепочку реплик. Эта формула, в сжатом

виде воспроизводящая основное содержание текста, как бы дублирующая его, строится следующим образом: «Кто взял (данный предмет), тот обладает тем-то» (например, «убивает зверей совсем без труда», «деньги никогда не переводятся», «становится очень привлекательным для женщин» [Аврорин и Лебедева, 1978, с. 119–121] и т. п.). Иногда в формулу вводится краткое описание условий, которые необходимо соблюдать владельцу талисмана; обычно оно ограничивается словом «хранить»: «Кто взял и хранит, тот...».

Описание предоставляемых владельцу талисмана благ может быть заменено в тексте использованием термина «талисман», например: «Все, кто знает этот обычай, все, кто так хранит, становятся обладателями талисманов» [Аврорин и Лебедева, 1978, с. 121]. В некоторых случаях термин заменяет собой всю формулу, тогда текст оказывается состоящим из описания одной или нескольких пар реплик и термина, который может стоять как в конце, так и в начале текста. Например: «Когда ходишь по тайге, можешь увидеть перед собой катящуюся большую корягу вместе с корнями. От нее надо взять кусочек. Это тоже талисман»; «Кукушка тоже обладает силой талисмана. Убив кукушку и ободрав ее, ложатся под деревом спать. Спит человек и видит о себе всякие сны – или он разбогател, или страшно разорился, или заболел, или скоро умрет – самое разное видит. Такие сны всегда сбываются» (орочи [Аврорин и Лебедева, 1978, с. 120, с. 121]).

Формула, суммирующая цепочку реплик, может встречаться как в свернутом виде (термин), так и в развернутом. В последнем случае формула акцентирует внимание, во-первых, на тех действиях, которые необходимо совершить человеку («взять», «хранить»), и, во-вторых, на том, какой последует на них «ответ». Например: «Кто взял, у того, говорят, деньги никогда не переводятся» [Аврорин и Лебедева, 1978, с. 120]; т. е. и здесь имплицитно присутствует ситуация взаимодействия двух субъектов, отношения между которыми налаживаются при помощи талисмана, посредническая роль которого в формуле также не эксплицирована.

В таком случае оказывается, что термин «талисман» (негид. *синг-кон*, эвенск. *ыджык*, орочск. *эдехэ*, нивхск. *һуур*, нганас. *койка* и др.) означает не только данный конкретный предмет, но, главным образом, саму ситуацию взаимодействия, которая становится возможной при наличии у человека этого предмета. Называние оказывается здесь присвоением имени не предмету, а особому виду отношений

между партнерами по общению. Мы полагаем, что это справедливо и в отношении других народных терминов, которые рассматривались в данном исследовании, в частности, терминов, которыми обозначаются правила, приметы, вещие сны; очевидно, область значений этих терминов – не столько конкретные виды фольклорных текстов, сколько особые формы взаимодействия человека с окружающей реальностью, которые описываются в этих текстах.

Заключение

Изучение архаической ментальности имеет долгую историю. Однако при всем многообразии научных парадигм и подходов к изучению таких трудноуловимых явлений, как ментифакты, остается актуальным вопрос: как исследователю, принадлежащему к иной – в стадильном, а часто и в этническом смысле – культуре, приблизиться к пониманию того, как носители изучаемой им традиции видят и осмысливают свой мир, что для них оказывается действительно важным при интерпретации явлений и событий?

Самый проверенный и надежный способ такого приближения – жизнь в исследуемом коллективе, приобретение общего опыта и нахождение общего языка с членами этого коллектива в процессе совместной деятельности – сейчас не всегда может быть применен: многие культуры, «живые» еще несколько десятилетий тому назад, уже не существуют.

Необходимо также учитывать и тот факт, что социализация исследователя в изучаемом обществе – задача чрезвычайно сложная и, по сути, невыполнимая, так как в идеале решение ее предполагает превращение исследователя в члена той культуры, которую он изучает. Само по себе такое превращение, видимо, возможно, но для целей научного исследования оно вряд ли подходит – ученый, даже будучи сам носителем традиции, должен видеть культуру иначе, чем остальные члены коллектива.

Некоторая отстраненность, рефлексия над постигаемым материалом, необходимая ученому, имеет и обратную сторону – невозможность до конца устранить границу между ним и носителями изучаемой им культуры. Сколь бы давними и тесными ни были их взаимоотношения, все равно остается вопрос: насколько откровенны слова носителей традиции, насколько велико доверие, оказываемое ими ученому, насколько аутентичны, культурно обусловлены получаемые им ответы. Приведу один пример из дневников В.Н. Чернецова: «Алексей... сказал, что вогулам волосы резать нельзя. Далее добавил, что очень нехорошо выглядят “подстриженные вогулы”» [Чернецов, 1987, с. 144] (ср. представление о волосах как средоточении жизненной силы). Этот пример отчетливо показывает ту насто-

рожденность местного жителя по отношению к «чужаку» – этнографу, которая заставляет его уходить от откровенного ответа на поставленный вопрос.

Надо заметить, что прямой вопрос, заданный «чужим», уже сам по себе может произвести своего рода «возмущающий эффект» и тем самым не дать желаемого результата – культурно обусловленных ответов. Даже если допустить, что носители традиции вполне откровенны с исследователем и доверяют ему, в беседах с ним им приходится разъяснять то, что для них самих очевидно, эксплицировать какие-либо элементы «общего знания». Внутри речевого сообщества потребности в такой экспликации обычно нет – в своих словах люди опираются на «общее знание», подразумевают, но не артикулируют то, что им кажется ясным для всех, само собой разумеющимся. Необходимость в экспликации «общего знания», вызванная ситуацией общения с «чужим», может приводить к искажению смысла, к неверной интерпретации исследователем фактов культуры.

Но как же нам понять самосознание культуры, проникнуть в ее «образную вселенную», увидеть, например, эвенкийский мир глазами эвенка, нивхский — глазами нивха?

В нашем исследовании мы избрали следующий путь: анализируя тексты-толкования, функционирующие **внутри** культуры, мы пытались обнаружить те глубинные предпосылки, которые обуславливают потребность в толковании, и ту логику, которая определяет формулировку толкования, отражается в нем, но сама при этом в тексте обычно не эксплицирована. Анализируя тексты, в которых артикулировано не столько само «общее знание», сколько законы его формирования и функционирования, мы пытались приблизиться к постижению процессов смыслообразования и принципов моделирования человеческого поведения.

В результате обнаружилось, что ментальные процессы, определяющие поведение человека, эксплицированы во внутренней прагматической структуре рассмотренных текстов. Это позволило заключить, что моделирующая роль последних обусловлена скорее не коммуникативной интенцией реального или условного адресанта текста, а заложенной в тексте логикой мышления, связанной с прагматическим измерением семиозиса.

Эта логика определяет отношение архаического человека к окружающему миру и его поведение в мире. В соответствии с ней любое событие или явление может быть истолковано как значимый текст,

как закодированное тем или иным образом, несущее определенную информацию высказывание, у которого есть адресант и адресат.

При этом два последних «параметра» высказывания оказываются наиболее существенными для моделирования поведения: тексты, которые нами рассматривались, моделируют поведение в соответствии с тем, какая из двух ролей – отправителя или получателя сообщения—отводится человеку. Правила регламентируют поведение указанием на то, что человеческое действие может быть расценено окружающими как реплика, свидетельствующая о намерениях своего отправителя; правила учат человека рефлексивному отношению к собственным поступкам. Соответственно, в правилах человек выступает как адресант сообщений, получаемых «значимыми другими». Приметы акцентируют внимание человека на том, что чужие действия (в том числе проявления окружающего мира – удар грома, скатившийся камень, упавшее дерево и т. д.) являются знаками, должны быть интерпретированы как сообщения, имеющие определенный смысл. Следовательно, в приметах человеку отводится роль адресата сообщений, получаемых им от «значимых других». Иными словами, человек всегда должен помнить о том, что, во-первых, его поступки являются знаками, имеют смысл для окружающих (этому учат правила), и, во-вторых, чужие действия – это знаки, имеющие смысл для него самого (это акцентируют приметы).

Таким образом, каждый из двух типов текстов «описывает» одну из сторон коммуникативного процесса, а в совокупности они актуализируют весь этот процесс, заключающийся в постоянном обмене коммуникантами ролями отправителя и получателя сообщений. Соответственно, логика мышления архаического человека оказывается коммуникативной, причем обнаруживается ее тесная связь с прагматической стороной коммуникации.

Характером этой логики обусловлено то, что мы использовали термин «толкование», а не «объяснение». Объяснение, на наш взгляд, предполагает «выход из мифа»; объяснить – значит, «снять» силу его идеологического воздействия, тогда как толкование существует внутри мифа, как бы вовлекая в него элементы реальности. Толкование, в отличие от объяснения, это, пользуясь словами Л. Витгенштейна, «подстановка одного символа на место другого. Или: одной церемонии на место другой» [Витгенштейн, 1989, с. 252]. Толкование – это установление смысловых соответствий между явлениями, которые становятся знаками, попадая в круг интерпретаций, и коре-

нящимися в мифологической картине мира представлениями, «фоновыми ожиданиями». Логика толкования, определяющая и отбор материала для осмысления, и характер последнего, предполагает личностную вовлеченность толкователя в этот процесс. Интерпретация оказывается необходимым условием жизни архаического человека. Разумеется, не только архаического – роль интерпретации в формировании и функционировании личности и культуры остается неизменной и сейчас – как отмечает Альфред Шюц, человеческий мир всегда создают и сохраняют акты интерпретации [Шюц, 1967].

Все дело, однако, в том, в рамках какой идеологической системы происходит осмысление реальности. Что касается так называемого обыденного мышления современного человека, то законы его формирования и функционирования во многом обнаруживают сходство с теми законами, которые выявляются при анализе текстов устной культуры: как показывают этнометодологические исследования [Гарфинкель, 1967; Сикурел, 1974], ни один человек не подходит к миру иначе, как при посредстве обыденного практического мышления. Объяснения (как кодирующие, так и декодирующие) являются продуктом обыденного мышления и складываются из языковых типизирующих конструкторов, считающихся однозначными и самоочевидно ясными. Мы действуем исходя из того, что каждый в своем объяснении «знает, что мы имеем в виду». Для понимания смысла объяснения нужно, чтобы последнее опиралось на соответствующий «горизонт значений»; требуется имплицитное знание глубинных предпосылок, которые определяют формулировку объяснения, но сами при этом не входят в его текст.

Кроме того – и это для нас более важно, – в мышлении современного человека также прослеживается, хотя и менее отчетливо, диалогическая реакция, предполагающая взаимодействие с миром или его элементами как с «Ты», а не «Оно». Сложно сказать, имеем ли мы здесь дело с реликтами каких-то архаических представлений или же это особенность психической организации человека. Можно лишь предположить, что глубокая вовлеченность личности в процесс смыслообразования – а именно такую вовлеченность предполагает осмысление человеком его повседневного опыта – тесно связана с коммуникативным, диалогическим («я и другой») принципом организации этого опыта.

Таким образом, логика толкований, обнаруженная нами при исследовании текстов малых жанров фольклора народов Сибири, реле-

вантна, видимо, как для других архаических культур, так и – в какой-то мере – для культур современных. Вероятно, именно эту логику, свидетельствующую об изначальной диалогичности человеческого мышления, демонстрируют некоторые русские паремии, например: «Вспомнишь черта – он и появится». Подобные тексты воспринимаются сейчас только в переносном смысле, функционируют как пословицы и поговорки, их прямой мифологический смысл «стерт», не осознается говорящими. Все же можно предположить происхождение таких текстов из правил и примет, в частности, приведенный выше текст, видимо, восходит к гипотетически реконструируемому запрету: «Не вспоминай черта, а то он появится».

Проблема взаимосвязи рассмотренных нами текстов – правил и примет – с другими паремиями заслуживает отдельного исследования. Выскажем, однако, предположение, что часть пословиц и поговорок генетически восходит к правилам и приметам, образуется из них – явление это, видимо, связано с изменениями в мировоззрении носителей традиции. Подтверждением этой гипотезы может служить мнение исследователя эвенского фольклора А.А. Бурыкина, отмечавшего, что текстов, которые можно было бы отнести к жанру пословиц, в эвенском фольклоре нет – встречающиеся в литературе тексты представляют собой явные кальки с русского из учебников для начальной школы; о функционировании этих текстов нет никаких данных [Бурыкин, 1991, с. 139].

Другой пример. В сборнике «Северная мудрость. Пословицы и поговорки долган, ненцев, нганасан», вышедшем в 1991 г. в Красноярске, опубликовано 60 нганасанских текстов, 32 из которых представляют собой явные правила и приметы. Например: «После рождения ребенка забей для гостей теленка»; «Чтобы удачными были роды у жены, попроси благословенья у Луны»; «Обидишь ребенка, старуху, мать – можешь на всю жизнь захромать»; «Огонь в чуме затрещал – гостей пообещал» [Левенко, 1991, с. 27–28] (к сожалению, тексты подверглись литературной обработке). Сведений о функционировании этих текстов в книге нет, поэтому не вполне понятно – имеем ли мы здесь дело с ошибкой собирателя, или же эти тексты действительно воспринимаются сейчас носителями традиции как пословицы.

С другой стороны, правила, приметы, толкования снов в зависимости от коммуникативных намерений говорящего могли функционировать и как пословицы и поговорки. Для примера приведем тексты из коллекции В.И. Цинциус: «Щука во сне тебе приснилась

что ли – угрюмый [ходишь]?»; «Карась во сне тебе приснился что ли – растерянный ходишь?» [Цинциус, 1982, с. 178]. В.И. Цинциус отмечает, что такие тексты (она их называет «поговорки-приметы») «обычно имеют форму вопроса, но могут приводиться также в форме объяснительно-утвердительной» [Цинциус, 1982, с. 178].

Итак, рассмотренные в данной работе тексты не являются чем-то неизменным и застывшим – они живут, изменяясь, чтобы соответствовать различным ситуациям и их целям. Как было показано, композиционное построение и лексическая наполненность правил и примет достаточно свободно варьируют, но кроме этого и сами тексты легко поддаются жанровым трансформациям. Так, приметы-толкования могут переходить в приговоры, в некоторых случаях – если усекается левая часть формулы, а вторая клишируется – сближаться с фразеологизмами и народной терминологией. В этом последнем случае мифологичность текста оказывается настолько «замаскированной», что нередко не осознается говорящими. Для примет-толкований вообще характерна тенденция к «свертыванию», к сближению с языковыми конструктами и превращению в них. Так идет процесс языковой типизации, которым порождается «общее знание» или – в других терминах – картина мира. Параллельно с ним идет другой процесс – разворачивание картины мира, воплощенной в языке (ср.: «в наш язык вложена целая мифология» [Витгенштейн, 1989, с. 257]), в тексты различных жанров – от паремий до нарративов.

Изучение системных отношений между языком, процессами смыслообразования и социокультурного поведения – чрезвычайно интересная и актуальная задача для культурологии. Мы попытались решить часть этой задачи – выявить соотношение между способами мышления, которые отражены в текстах-толкованиях – важной составляющей метаязыка традиции, и культурно обусловленными формами поведения.

Список сокращений

СМАЭ – Сборник музея антропологии и этнографии Академии наук СССР

ЭО – Этнографическое обозрение

СЭ – Советская этнография

ТИЭ – Труды Института этнографии Академии наук СССР

Библиография

Аврорин и Лебедева, 1978. – *Аврорин В.А., Лебедева Е.П.* Ороцкие тексты и словарь. Л., 1978.

Алексеенко, 1960. – *Алексеенко Е.А.* Культ медведя у кетов // СЭ. 1960. № 4.

Алексеенко, 1970. – *Алексеенко Е.А.* Этнографические элементы в кетском фольклоре // Фольклор и этнография. Л., 1970.

Алексеенко, 1979. – *Алексеенко Е.А.* Христианизация на Туруханском Севере и ее влияние на мировоззрение и культы кетов // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX – нач. XX в.). Л., 1979.

Бахтин, 1974. – *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1974.

Бахтин, 1979. – *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.

Белман, 1977. – *Bellman B.* Ethnohermeneutics: On the Interpretation of Intended Meaning among the Kpelle of Liberia // Language & Thought. Anthropological Issues. The Hague; Paris, 1977.

Бурыкин, 1991. – *Бурыкин А.А.* Жанровый состав фольклора эвенков и его региональные варианты // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Якутск, 1991.

Василевич, 1936. – *Василевич Г.М.* (сост.) Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Л., 1936.

Василевич, 1958. – *Василевич Г.М.* Эвенкийско-русский словарь. М., 1958.

Василевич, 1959. – *Василевич Г.М.* Ранние представления о мире у эвенков // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959 (ТИЭ. Т. 51).

Василевич, 1969. – *Василевич Г.М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – нач. XX в.). Л., 1969.

Василевич, 1971. – *Василевич Г.М.* О культе медведя у эвенков // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – нач. XX в. Л., 1971 (СМАЭ. Т. 27).

Вильсон, 1957. – *Wilson M.* Rituals of Kinship among the Nyakyusa. Oxford, 1957.

- Витгенштейн, 1989. – *Витгенштейн Л.* Заметки о «Золотой ветви» Дж. Фрэзера // Историко-философский ежегодник. М., 1989.
- Гаер, 1991. – *Гаер Е.А.* Традиционная бытовая обрядность нанайцев в конце XIX – начале XX в. М., 1991.
- Гарфинкель, 1967. – *Garfinkel H.* Studies in Ethnomethodology. New Jersey, 1967.
- Гемуев, 1980. – *Гемуев И.Н.* К истории семьи и семейной обрядности селькупов // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980.
- Гирц, 1973. – *Geertz C.* The Interpretation of Cultures. New York, 1973.
- Гирц, 1988. – *Geertz C.* Works and Lives: The Anthropologist as Author. Stanford, 1988.
- Гладкова, 1980. – *Гладкова Н.И.* Некоторые этнографические комментарии к фольклорному тексту эвенков Бурятии // Фольклор народов Севера СССР. Л., 1980.
- Головнев, 1995. – *Головнев А.В.* Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.
- Грачева, 1976. – *Грачева Г.Н.* Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Грачева, 1979. – *Грачева Г.Н.* К вопросу о влиянии христианизации на религиозные представления нганасан // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX – нач. XX в.). Л., 1979.
- Гулевский, 1993. – *Гулевский А.Н.* Традиционные представления о собственности тундровых оленеводов России (конец XIX – XX век). М., 1993.
- Гурвич, 1977. – *Гурвич И.С.* Культура северных якутов-олленеводов. М., 1977.
- Дандис, 1961. – *Dundes A.* The Structure of Superstition // Midwest Folklore. 1961. Vol. 11. № 1.
- Джекобсон-Уиддинг, 1979. – *Jacobson-Widding A.* Red-white-black as a mode of thought: A Study of Triadic Classification by Colours in the Ritual Symbolism and Cognitive Thought of the Peoples of the Lower Congo. Uppsala, 1979.
- Долгих, 1962. – *Долгих Б.О.* (сост.) Бытовые рассказы энцев. М., 1962 (ТИЭ. Т. 75).
- Долгих и Файнберг, 1960. – *Долгих Б.О., Файнберг Л.А.* Таймырские нганасаны // Современное хозяйство, культура и быт малых народов Севера. М., 1960 (ТИЭ. Т. 56).
- Долгорукова, 1988. – *Долгорукова Т.Б.* Влияние изменений в мировоззрении рассказчиков на фольклор (на энецких материалах 1940–1950-х гг.) // Традиции и современность в фольклоре. М., 1988.
- Евладов, 1992. – *Евладов В.П.* По тундрам Ямала к Белому острову. Экспедиция на Крайний Север полуострова Ямал в 1928–1929 гг. Тюмень, 1992.

- Зеленин, 1934. – *Зеленин Д.К.* Магически-религиозная функция фольклорных сказок // Сборник в честь 70-летия Ольденбурга. М.; Л., 1934.
- Иванов, 1975. – *Иванов С.В.* Древние представления некоторых народов Сибири о слове, мысли и образе // Страны и народы Востока. Вып. 17. Кн. 3. М., 1975.
- Источники..., 1987. – Источники по этнографии Западной Сибири / Сост. Н.В.Лукина, О.М.Рындина. Томск, 1987.
- Крейнович, 1987. – *Крейнович Е.А.* Этнографические наблюдения у нивхов в 1927–1928 гг. // Страны и народы Востока. Вып. 25. М., 1987.
- Ксенофонтов, 1992. – *Ксенофонтов Г.В.* Шаманизм. Избранные труды. Якутск, 1992.
- Куйсали, 1980. – *Куйсали О.А.* О некоторых религиозных представлениях ульчей, связанных с медвежьей ритуальной клеткой // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980.
- Кулаковский, 1979. – *Кулаковский А.Е.* Научные труды. Якутск, 1979.
- Ламбер, 1994. – *Ламбер Ж.-Л.* Дочь солнца для нганасанского шамана // Таймырский этнолингвистический сборник. Вып. 1. Материалы по нганасанскому шаманству и языку. М., 1994.
- Левенко, 1991. – *Левенко А.В.* (сост.) Северная мудрость. Пословицы и поговорки долган, ненцев, нганасан. Красноярск, 1991.
- Леви-Брюль, 1937. – *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.
- Леви-Строс, 1994. – *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. М., 1994.
- ЛЭС – Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.
- Малиновский, 1961. – *Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific. New York, 1961.
- Материалы..., 1978. – Материалы по фольклору хантов / Сост. В.М. Кулемзин, Н.В. Лукина. Томск, 1978.
- Мелетинский, 1995. – *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1995.
- Мосс, 1996. – *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996.
- Некочако, 1993. – *Некочако.* Мандло // Северные просторы. 1993. № 3–4.
- Николаев, 1964. – *Николаев С.И.* Эвены и эвенки Юго-Восточной Якутии. Якутск, 1964.
- Новик, 1984. – *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М., 1984.
- Новик, 1986. – *Новик Е.С.* К типологии жанров несказочной прозы Сибири и Дальнего Востока // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Горно-Алтайск, 1986.
- Новик, 1994. – *Новик Е.С.* Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сборник статей памяти С.А. Токарева. М., 1994.

Новик, 1995а. – *Новик Е.С.* Актантная структура поверий, связанных с талисманами // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии. Тезисы конф. Ин-т славяноведения и балканистики РАН. М., 1995.

Новик, 1995б. – *Новик Е.С.* Вербальный компонент промысловых обрядов (на материале сибирских традиций) // Малые формы фольклора: Сборник статей памяти Г.Л. Пермякова. М., 1995.

Новик, 1995в. – *Новик Е.С.* К семиотической интерпретации фетишей // Невербальное поле культуры. Материалы научной конф. «Невербальные коммуникации в культуре». Москва, 6–8 июня 1995 г. М., 1995.

Новик, 1995г. – *Новик Е.С.* Прагматический аспект магических обрядов // Лотмановский сборник. 1. М., 1995.

Новик, 1996. – *Новик Е.С.* Фольклор – обряд – верования: опыт структурно-семиотического изучения текстов устной культуры. Дисс. ... д-ра филолог. наук. М., 1996.

Новикова, 1966. – *Новикова К.А.* Обзор материалов по эвенскому фольклору // Языки и фольклор народов сибирского Севера. М.; Л., 1966. Овчинников, 1897. – *Овчинников М.* Из материалов по этнографии якутов // ЭО. 1897. № 3.

Павлова, 1984. – *Павлова Е.Г.* Опыт классификации народных примет // Паремиологические исследования. Сборник статей. М., 1984.

Пелих, 1980. – *Пелих Г.И.* Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980.

Пермяков, 1975. – *Пермяков Г.И.* К вопросу о структуре паремиологического фонда // Типологические исследования по фольклору (Сборник статей памяти В.Я. Проппа. М., 1975.

Петрова, 1936. – *Петрова Т.И.* Ульчский диалект нанайского языка. М.; Л., 1936.

Пондопуло, 1991. – *Пондопуло А.Г.* От этнографии-описания к этнографии-диалогу // Одиссей. Человек в истории. 1991. М., 1991.

Попов, 1937. – *Попов А.А.* (сост.) Долганский фольклор. М., 1937.

Попов, 1949. – *Попов А.А.* Материалы по истории религии якутов Вилюйского округа // СМАЭ. Т. 11. М.; Л., 1949.

Попов, 1976. – *Попов А.А.* Душа и смерть по воззрениям нганасанов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.

Попов, 1984. – *Попов А.А.* Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л., 1984.

Потапов, 1969. – *Потапов Л.П.* Очерки народного быта тувинцев. М., 1969.

Сагалаев, 1991. – *Сагалаев А.М.* Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск, 1991.

Сагалаев и др., 1988. – *Сагалаев А.М., Октябрьская И.В., Львова Э.Л., Усманова М.С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.

Сагалаев и др., 1989. – *Сагалаев А.М., Октябрьская И.В., Львова Э.Л., Усманова М.С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек и общество. Новосибирск, 1989.

Сагалаев и Октябрьская, 1990. – *Сагалаев А.М., Октябрьская И.В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.

Санги, 1985. – *Санги В.М.* (сост.) Легенды и мифы Севера. М., 1985.

Санникова, 1994. – *Санникова О.В.* Польская мифологическая лексика в структуре фольклорного текста // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994.

Сикурел, 1974. – *Cicourel A.* Ethnomethodology // Current Trends in Linguistics. 1974. Vol. 12.

Симченко, 1972. – *Симченко Ю.Б.* Люди высоких широт. М., 1972.

Симченко, 1975. – *Симченко Ю.Б.* Зимний маршрут по Гыдану. М., 1975.

Симченко, 1992. – *Симченко Ю.Б.* Нганасаны. Система жизнеобеспечения. М., 1992.

Симченко, 1993а. – *Симченко Ю.Б.* Нганасанское лето. М., 1993.

Симченко, 1993б. – *Симченко Ю.Б.* Обычная шаманская жизнь. Этнографические очерки. М., 1993.

Симченко, 1995. – *Симченко Ю.Б.* Тайга селькупская. М., 1995.

Симченко, 1996. – *Симченко Ю.Б.* Традиционные верования нганасан. М., 1996.

Смоляк, 1991. – *Смоляк А.В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М., 1991.

Тайлор, 1989. – *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1989.

Таксами, 1975. – *Таксами Ч.М.* Основные проблемы этнографии и истории нивхов. Л., 1975.

Терещенко, 1965. – *Терещенко Н.М.* Ненецко-русский словарь. М., 1965.

Терещенко и Пырерка, 1948. – *Терещенко Н.М., Пырерка А.П.* Русско-ненецкий словарь. М., 1948.

ТМС – Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т. I. Л., 1975; Т. II. Л., 1977.

Токарев, 1959. – *Токарев С.А.* Сущность и происхождение магии // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959 (ТИЭ.Т.51).

Толстая, 1992. – *Толстая С.М.* К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения – I. М., 1992.

Толстая, 1994. – *Толстая С.М.* Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994.

Тэрнер, 1983. – *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.

- Фольклор., 1971. – Фольклор эвенков Якутии / Сост. А.В. Романова, А.Н. Мыреева. Л., 1971.
- Фрэзер, 1980. – *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1980.
- Хелимский, 1988. – *Хелимский Е.А.* Силлабика стиха в нганасанских иносказательных песнях // Музыкальная этнография Северной Азии. Новосибирск, 1988.
- Хелимский, 1994. – *Хелимский Е.А.* (ред.) Таймырский этнолингвистический сборник. Вып. 1. Материалы по нганасанскому шаманству и языку. М., 1994.
- Хелимский, 1995. – *Хелимский Е.А.* Загадки-иносказания в нганасанском фольклоре // Малые формы фольклора: Сборник статей памяти Г.Л. Пермякова. М., 1995.
- Худяков, 1969. – *Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.
- Цивьян, 1985. – *Цивьян Т.В.* Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985.
- Цивьян, 1993. – *Цивьян Т.В.* О роли слова в тексте магического действия // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993.
- Цинциус, 1971. – *Цинциус В.И.* Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – нач. XX в. Л., 1971 (СМАЭ. Т. 27).
- Цинциус, 1974. – *Цинциус В.И.* Обрядовый фольклор негидальцев, связанный с промыслом // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.
- Цинциус, 1982. – *Цинциус В.И.* Негидальский язык. Исследования и материалы. Л., 1982.
- Чернецов, 1959. – *Чернецов В.Н.* Представления о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959 (ТИЭ. Т. 51).
- Шибутани, 1969. – *Шибутани Т.* Социальная психология. М., 1969.
- Шимкевич, 1897а. – *Шимкевич П.П.* Некоторые моменты из жизни гольдов и связанные с жизнью суверия // ЭО. 1897. № 3.
- Шимкевич, 1897б. – *Шимкевич П.П.* Обычай, поверья и предания гольдов // ЭО. 1897. № 3.
- Шренк, 1899. – *Шренк Л.* Об инородцах Амурского края. Т. II. СПб., 1899.
- Шюц, 1967. – *Schutz A.* Phenomenology of the Social World. Chicago, 1967.
- Эванс-Притчард, 1965. – *Evans-Pritchard E.E.* Theories of Primitive Religion. Oxford, 1965.
- Эванс-Притчард, 1968. – *Evans-Pritchard E.E.* Social Anthropology: Past and Present // Theory in Anthropology. Chicago, 1968.
- Якобсон, 1966 – *Jakobson R.* Linguistics and Poetic // Style in Language / Ed. Th.A. Sebeok. Cambridge. Mass., 1966. P. 353–357.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Правила как модель рефлексивного поведения	22
Роль интерпретации в моделировании поведения: приметы и гадания	59
Коммуникативная логика толкований	88
Заключение	104
Библиография	110